Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

KNJIGA II.



Od kraja devetnaestoga stoljeća do drugoga svjetskog rata

Golden marketing

Nakladnik
Golden marketing, Zagreb

Za nakladnika
Ana Maletić

Urednik
Radule Knežević

Recenzenti
Hotimir Burger
Rade Kalanj

ISBN 953-212-037-8

Predrag Vranicki

FILOZOFIJA HISTORIJE

Knjiga druga

Od kraja devetnaestoga stoljeća
do Drugoga svjetskog rata

Golden marketing
Zagreb, 2002.

SADRŽAJ

Sedmo poglavlje

Filozofskohistorijska misao na razmeđu 19. i 20. stoljeća

Osmo poglavlje

Filozofija historije između dva svjetska rata.
Prema velikim krizama građanskoga svijeta

Sedmo poglavlje

FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO NA RAZMEĐU 19. I 20. STOLJEĆA

1. POČETAK VELIKE DEBATE O MATERIJALISTIČKOM SHVAĆANJU HISTORIJE

(P. Barth. F. Engels. E. Bernheim. F. Mehring. Th. Masaryk. A. Labriola. G. V. Plehanov. H. Rickert. G. Simmel. M. Weber. Th. Ziegler. B. Croce. E. R. A. Seligman. E. Troeltsch)

Nakon misaone šetnje kroz evropska stoljeća, pratili smo ovu uzbudljivu borbu i nastojanja čovjekove misli da shvati zapravo svoje vlastito djelo. Ono što mu je najbliže, tako reći pod rukom i djelo njegovih ruku i uma, pokazuje se najdaljim. Dok je čovjek uspio otkriti mnoge zakone udaljenih svjetova, još uvijek je u nedoumici sa zakonima i problemima svoga vlastitoga povijesnog bivstvovanja. Posljedica je to kompleksnosti i nedovoljne transparentnosti historijskih činjenica, odnosa i procesa, što je ujedno i razumljivo s obzirom na mjesto historije u prirodnom toku stvari. Ona je ipak posljednja karika prirodnoga razvoja koja u sebi sadrži kategorije i zakone i anorganske i organske prirode, ali još dodaje svoj specifikum, veoma složen i mnogostruk. Prelazeći na dvadeseto stoljeće bit ćemo svjedocima još mnogih sličnih napora, kao i pokušaja da se historijske spoznaje pretoče u neposredno historijsko djelo. Čovjek je uvijek težio za jedinstvom teorije i prakse.

Konac 19. stoljeća je u razvijenoj Evropi, kao i Sjevernoj Americi (shvatimo svu relativnost ove razvijenosti), označio pobjedu građanskoga, kapitalističkog društva koje je svoje materijalne i duhovne prethodnike već imalo, kako smo vidjeli, u 15. i 16. stoljeću. Dugo je to bilo rađanje jednoga novog svijeta koji je u mnogo čemu bio preokretanje mnogih starih vrijednosti. Ali, dijalektička krtica historije nije dopustila samozadovoljno uživanje u pobjedama. Mnogi krtičnjaci su se najednom našli na tim novim brazdama o koje su zapinjala ta nova historijska kola. Sloboda, koja je bila zapisana na svim građanskim zastavama, pokazala se ponovno nedovoljnom. Socijalistička misao je zahtijevala nove prodore i nova prerastanja u cilju novih dimenzija slobode. U Marxovim filozofskohistorijskim koncepcijama, ne zapostavljajući napore Saint-Simona, Godwina, Hessa, Bakunjina, Kropotkina, Proudhona i tolikih drugih u kasnijem razdoblju, dobile su te težnje najdublju zasno-

vanost. Otada, osobito od kraja 19. stoljeća, nastaje novi svjetski dijalog između građanskih ideologa i filozofa različite provenijencije, koji su imali veliku prednost što su vladali katedrama na sveučilištima, i različitih predstavnika socijalizma koji su u materijalističkom shvaćanju historije vidjeli konačno otkrivenu tajnu historije i uputu za njihovu historijsku akciju. Ne treba posebno naglašavati da su i unutar svakog od tih temeljnih pravaca, jednoga idealističkog i drugoga materijalističkog, postojale različite konfrontacije. Dijalog je bio veoma složen i tek je u drugoj polovini ovoga stoljeća pomalo poprimio, razloge ćemo još vidjeti, normalniji teorijski oblik, a ne gotovo apriorno prihvaćanje ili odbacivanje.

Takve povoljne historijske okolnosti još nisu postojale na prijelazu stoljeća. Klasne suprotnosti su bile veoma zaoštrene, s Pariškom komunom započinje razdoblje proleterskih i socijalističkih revolucija, pa su građanska klasa i njihovi ideolozi u materijalizmu, a naročito Marxovu, gledali ne samo teorijskog protivnika nego i idejno opravdanje historijske negacije građanskog sistema i poretka. Za ovakva stajališta i reagiranja treba se malo prenijeti u to razdoblje od kojega nas dijeli cijelo stoljeće.

Kraj 19. i početak 20. st. označavao je, kako već rekoh, definitivnu pobjedu buržoazije u zapadnoj Evropi, a pogotovo u Americi, pa je u tom razdoblju, unatoč periodičnim krizama, doživljavala snažan polet. Kapitalizam je u tom razdoblju već zalazio u svoju višu fazu monopolnoga i financijskoga kapitalizma, te je snažnom centralizacijom i koncentracijom kapitala sve više pretvarao svijet u jedinstveno svjetsko tržište. Njegova imperijalna politika, koja je u osnovi imala težnju i potrebu za novim tržištima i jeftinim sirovinama, već je uglavnom podijelila svijet među nekoliko najjačih i najrazvijenijih zemalja. Budući da su neke u toj raspodjeli bile zaostale, kao npr. Njemačka, koja krajem devetnaestog stoljeća već po svojoj snazi dostiže ostale razvijene zemlje, sukobi za novom raspodjelom bili su na pomolu. Kako se taj snažni ekonomski razvoj odrazio na području znanosti, kulture i u društvenim odnosima u cjelini, imat ćemo prilike vidjeti poslije.

Zasad navedimo samo jednu važnu činjenicu i drugu stranu te socijalne stvarnosti: razvoj buržoazije i kapitalizma nužno je značio i snažno povećanje i jačanje radničke klase. Ona je već bila prošla razna svoja krvava krštenja u razdoblju čartizma u Engleskoj u tridesetim, četrdesetim godinama u Francuskoj, a posebno nakon sloma Pariške komune 1871. godine, a i u drugim su zemljama postojala slična iskustva. Evropski proletarijat se već šezdesetih godina pokušao ujediniti u Prvoj internacionali, a 1889. godine već se osniva i Druga internacionala koja je, posebno što se tiče njemačke socijaldemokracije, bila pod dominan-

tnim utjecajem Marxovih i Engelsovih ideja i pogleda. Na prijelazu stoljeća organizirana radnička klasa u najrazvijenijim zemljama već postiže značajne parlamentarne uspjehe, što je upozoravalo da u tim zemljama postoje i drugi oblici borbe za vlast i preobražaj društva, a ne samo revolucionarni. Pojava reformizma u tadašnjoj socijaldemokraciji bila je neizbježna posljedica takve situacije, što je ujedno i u izvjesnoj mjeri ublažilo oštricu u odnosu nekih građanskih intelektualaca prema borbi radničke klase za mnoge socijalne zahtjeve koje je s pravom postavljala. Ne treba smetnuti s uma da su od samog početka novih klasnih odnosa intelektualci iz građanskih redova bili i glavni ideolozi i teoretičari socijalizma kao društva koje je trebalo prevladati društvene i klasne nejednakosti, eksploataciju, ugnjetavanje i cijelih naroda, dokinuti rat i njegove strahote i ostvariti ravnopravnost i solidarnost ljudi.

Krajem devetnaestoga stoljeća bilo je npr. na njemačkim sveučilištima takvih zastupnika socijalističke ideje koji su svoja stajališta pokušali fundirati na etičkim principima i povezivali Kanta i njegova etička shvaćanja s Marxovim. Predstavnici tzv. marburške škole neokantovstva H. Cohen, P. Natorp, K. Vorländer, F. Staudinger, L. Woltman držali su da je socijalizam opravdan samo ako je zasnovan na idealizmu etike. Mnogi drugi intelektualci su, naprotiv, prilazili radničkom pokretu i socijalizmu usvajajući Marxov historijski materijalizam, tako da je Marxova filozofskohistorijska koncepcija krajem devetnaestoga stoljeća bila već u velikoj mjeri sastavni dio kulture razvijenih nacija i zemalja. Jednako tako kao što se nije više mogao ignorirati razvijeni radnički pokret, sa svojim partijama, sindikatima, novinama, izdavačkim poduzećima i poslanicima u parlamentima, tako se nije moglo ignorirati niti radove Lafarguea, Sorela, Kautskog, Bernsteina, Bebela, Plehanova, Labriole, Mehringa i još ponekih značajnih marksističkih teoretičara. Marxova filozofska i socijalna koncepcija dobiva sve više pobornika među socijalistički orijentiranim intelektualcima, kao i u prosvjećenijem dijelu radništva. Zato je bilo logično i normalno da te koncepcije postanu predmetom i vehementnih osporavanja od predstavnika građanske inteligencije, kao i dosljedne obrane od strane najboljih marksističkih teoretičara.

Ove teorijske antiteze i osporavanja bili su ne samo razumljivi nego i nužni. Kao i u svakomu drugom slučaju, a imali smo ih prilike vidjeti u ovom djelu, kad se radilo o radikalnim znanstvenim i filozofskim preokretima koji su potresali tradicionalne nazore i shvaćanja, zastupnici dotad neprikosnovenih koncepcija koristili su se svim svojim kritičkim umijećima, od pamfleta i diskretiranja, olakih i površnih opovrgavanja pa do ozbiljnijih kritičkih sučeljavanja i rasprave, da bi ili omalovažili ili pobili ta nova gledanja i koncepcije.

U devetnaestom stoljeću s obzirom na filozofiju i znanost, nakon Saint-Simona i Hegela, među najznačajnije događaje možemo sigurno uvrstiti nastanak Marxova materijalističkog shvaćanja historije, kao i cjelokupne Marxove znanstvene sociološke i ekonomske zgrade i kritike, i Darwinove znanstvene koncepcije organskog razvoja i objašnjenje čovjekova postanka.

Kako je Marxova historijsko-materijalistička koncepcija potresala zgradu građanskoga filozofskog idealizma, koji nakon Fichtea i Hegela nije imao više onu idejnu prodornost i revolucionarnost, i svojom kritikom građanskoga društva završavala u socijalizmu, zbog svega toga bio je stalna meta buržoaskih apologeta i ideologa. A pogotovo njegova duboka kritika buržoaskog društva, posebno preko kritike nacionalne ekonomije, koja je upućivala na dijalektiku historije pa prema tome i prolaznost *svakoga* historijskog oblika društvenih odnosa, narušavala je miran san buržoaskih ideologa i većine filozofa koji su ahistorijski mislili da je buržoaski sistem vječna tvorevina i društveni oblik koji jedini odgovara "ljudskoj prirodi". Nisu vidjeli ili nisu katkad htjeli vidjeti da takva ljudska priroda ne postoji, te da je ono što čini *društvenu ljudsku prirodu* u potpunosti promjenjiva veličina.

Ako su napadi, pokušaji diskreditiranja i omalovažavanja u vezi s Marxom bili "razumljivi", jer se radilo o idejnom protivniku, u slučaju Darwina, koji je bio tipičan pripadnik građanske klase i nije imao nikakve "revolucionarne pretenzije" da negira svoje građansko društvo, napadi, ismijavanja i najniži i najgluplji pamfletizam došao je do izražaja samo zato što je Darwin, svojom znanstvenom ozbiljnošću, dosljednošću i genijalnošću narušio sveti mir svojih sunarodnjaka koji je počivao na tradicionalnim predrasudama i vjerovanjima.

Samo ova dva slučaja nam govore, što umnogome vrijedi i za suvremenog čovjeka, koliko je čovječanstvo još okovano tradicionalnim, naivnim i antiznanstvenim shvaćanjima i koliko takav idejni dogmatizam izaziva, osobito na političkom i religijskom području, netolerantne odnose među ljudima. Zato se mora naglašavati da je zadatak filozofije i znanosti da stalno utječe na racionaliziranje i osuvremenjivanje ljudske misli, da čovjeka uči da je svako njegovo mišljenje "povijesno mišljenje" i da je napredak u filozofiji i znanosti osnovni i bezuvjetni zakon, apsolutna činjenica i karakteristika ljudskoga duha.

Međutim, iznimaka je na svu sreću uvijek bilo, pa tako i u ovom slučaju. Ipak se evropska misao kraja devetnaestog stoljeća nije više mogla uspoređivati s onom nekoliko stoljeća prije, pa se, uza sve apologetske i dogmatske kritike historijskog materijalizma – koje ovdje uopće nećemo navoditi – našlo pojedinaca i u građanskom taboru koji su pokušali filozofski i znanstveno prići Marxovu teorijskom djelu i procije-

niti ga. Najbolji evropski filozofi i znanstvenici dolazili su već do spoznaje da je "stalno brkanje znanstvene rasprave o činjenicama i vrijednosno rezoniranje još uvijek svakako jedna od najrasprostranjenijih, a isto tako jedna od najštetnijih značajki rada u našoj struci", pisao je Max Weber u svojoj uvodnoj raspravi za "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" kada je 1904. bilo formirano novo uredništvo.[1] Zato ću u ovom prikazu navesti samo nekoliko najrelevantnijih kritičkih razmatranja i najozbiljnijih replika od nekolicine tadašnjih najboljih poznavalaca Marxove misli.

Treba, međutim, odmah naglasiti da je početak te velike debate oko historijskog materijalizma, dakle Marxove filozofskohistorijske koncepcije, bio još uvijek u znaku mnogih objektivnih ali i subjektivnih insuficijencija. Ponajprije, krajem 19. stoljeća još nisu bili poznati neki od najvažnijih Marxovih i Engelsovih radova upravo za tu problematiku. Marxovi *Ekonomsko-filozofski manuskripti* iz 1844. godine, zajedničko djelo *Njemačka ideologija* iz 1845/46, kao i pripremni radovi za *Kapital*, pisani 1857–1858. a objavljeni pod naslovom *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* – I. sv. 1939. i II. sv. 1941. godine – iz kojih se najbolje mogu očitati njihovi pogledi na historiju i njezin razvoj, u cjelini su bili objavljeni tek početkom tridesetih godina 20. stoljeća. Osim toga, istraživanja o Marxovu filozofskom razvoju bila su tek u povojima, pa je i kod poznatih građanskih filozofa, a i kod nekih najpoznatijih marksista u to vrijeme, postojalo prilično nerazumijevanje ili nedostatno poznavanje toga razvoja, a i suštine Marxova filozofskog prevrata. Tako je jedan od najpoznatijih tadašnjih historičara filozofije W. Windelband, u svom inače značajnom djelu *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1892), pisao:

"U vrijeme kada je Feuerbachov iz Hegelove dijalektike izopačeni materijalizam još bio u cvatu, *Marx i Engels* stvorili su *materijalističku filozofiju povijesti socijalizma,* u kojoj se motivi iz Hegela i Comtea

---

1 Max Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici.* Iz knjige M. Weber, *Metodologija društvenih nauka*, Zagreb 1986, str. 31. Uredništvo časopisa tada su bili preuzeli M. Weber, W. Sombart i E. Jaffé. U daljnjem svom izlaganju Weber je pisao: "Štoviše, osebujnost časopisa od početka je bila, a što se tiče izdavača i treba da bude, u tome da će se u njemu sresti oštri politički protivnici da bi se bavili znanstvenim radom. On do sada nije bio 'socijalističko' glasilo, a ubuduće neće biti 'buržujsko'. Nikoga tko se želi postaviti na teren znanstvene rasprave ne isključuje iz kruga svojih suradnika ... Tko to ne može podnositi ili tko stoji na stajalištu da ne želi raditi u službi znanstvene spoznaje s ljudima čiji su ideali različiti od njegovih, taj može ostati izvan časopisa." (M. Weber, *ibid.*, str. 32.) Ovo su bili veoma značajni koraci dalje u tretiranju znanosti kao jedinstvenoga intelektualnog područja, na kojemu neće odlučivati politička opredjeljenja nego znanstvena analiza i argumentacija.

svojevrsno križaju."[2] A u svom kasnije pisanom *Uvodu u filozofiju* (1914), dijalektički materijalizam pripisuje Feuerbachu, a poslije od materijalističke literature navodi uglavnom Büchnera, Dühringa i djelo D. F. Straussa *Staro i novo vjerovanje*.[3]

Koliko je i među marksistima u to doba vladalo nepoznavanje, a možemo reći i zbrka, u pogledu Marxovih filozofskih koncepcija, mogli bismo ponajprije pokazati citirajući već spomenute marksiste koji su pod utjecajem tada vladajućeg neokantovstva pokušavali dokazati da je Marxova filozofska misao mnogo bliža Kantu nego Hegelu, ili dicgeniste (Dietzgenov sin Eugen Dietzgen, A. Pannekoek, E. Untermann, O. J. Heljfond i drugi) koji su držali da je Dietzgenova filozofija dublja i sveobuhvatnija od Marxove, a nisu uočili upravo ono što bitno karakterizira filozofski novum kod Marxa, njegovu novu filozofsku interpretaciju i shvaćanje historije. Pa čak i kod jednog od tadašnjih najvećih autoriteta marksizma K. Kautskog, možemo naići na sljedeća nerazumijevanja u vezi s polemikom oko marksizma početkom stoljeća. Na pismo jednoga ruskog radnika o odnosu marksizma i mahizma, što je u ruskom marksizmu tada bilo na dnevnom redu rasprava i na što se nešto kasnije opširno osvrnuo Lenjin u svom djelu o materijalizmu i empiriokriticizmu, Kautsky je odgovorio, a F. Adler objavio 1909. u časopisu "Kampf": "Vi pitate: Je li Mach marksist? To ovisi o tome što se shvaća pod marksizmom. Ja pod tim ne shvaćam nikakvu filozofiju, nego jednu iskustvenu znanost, jedno posebno shvaćanje društva. To shvaćanje je svakako nespojivo s nekom idealističkom filozofijom, ali nije nespojivo s Machovom spoznajnom teorijom (...) Ja osobno ne nalazim između Marxova i Dietzgenova shvaćanja nikakve bitne razlike. A Mach je veoma blizak Dietzgenu."[4]

2 W. Windelband, *Povijest filozofije*, sv. II, Zagreb 1988, str. 240-241. U nastavku piše Windelband: "Smisao povijesti i oni nalaze u 'procesima društvenog života'. Taj zajednički život pak, bitno je gospodarske prirode. Određujuće u svim društvenim stanjima jesu ekonomski odnosi, oni sačinjavaju posljednje motive za sve djelatnosti. Njihova promjena i njihov razvitak stoga uvjetuju sam državni život i politiku, ali podjednako i znanosti i religiju. Tako su različite kulturne djelatnosti samo izdanci ekonomskog života, i sva povijest stoga treba da je gospodarska povijest." (W. Windelband, *ibid*., str. 241.) Ne treba danas posebno naglašavati da Marx nije imao nikakve veze s Comteom i da sva povijest po Marxu treba biti ekonomska povijest.

3 Vidi W. Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1914, str. 124.

4 Citat iz Deborinova predgovora njemačkom izdanju Lenjinova *Materijalizma i empiriokriticizma* iz 1927. godine, str. XVIII. U daljnjem tekstu u pismu na pitanje interpretira li Plehanov pravilno Marxovu filozofiju, Kautsky odgovara: "Ako me pitate da li Plehanov pravilno iznosi Marxovu filozofiju, moram odgovoriti, da Marx nije objavio *nikakvu filozofiju*, nego kraj svake filozofije. Da je međutim Plehanov jedan od najboljih poznavalaca Marxova učenja, ne može se

Osim toga, mnogi su tadašnji marksisti interpretirali Marxov historijski materijalizam kao "ekonomski materijalizam", što je bilo, kako ćemo vidjeti, uglavnom vladajuće mišljenje i kod najpoznatijih građanskih filozofa i sociologa i temelj njihove kritike Marxove koncepcije.

Uza sve navedeno, izvjesnu "krivnju" za nedovoljno ili jednostrano shvaćanje Marxovih i Engelsovih koncepcija snose, kako ćemo vidjeti u daljnjem prikazu, i sami autori.

Jedan od prvih koji je pokušao objektivnije pristupiti analizi i kritici Marxovih filozofskohistorijskih shvaćanja bio je *P. Barth* (1858–1922). On je već u svojoj knjizi o filozofiji historije Hegela i hegelovaca do Marxa i Hartmanna, pisao da je Marxova teorija zasad bezuvjetno vladajuća u jednoj političkoj partiji, koja postoji u svim kulturnim državama, pa je zbog toga od posebnog i aktualnog interesa. Svoju analizu završava konstatacijom da Marx i njegovi pristalice imaju osobitu zaslugu što su ukazali na veliko značenje ekonomije u razvoju društva, ali su taj moment suviše apsolutizirali i previdjeli važnost povratnog djelovanja ideologije na privrednu osnovu. "Marx i njegovi samostalni pristaše imaju veliku zaslugu, iako ne prvotnu, što su ipak najoštrije ukazali na udio što ga ekonomija ima u genezi svih, čak i najviših životnih iskazivanja društva: ipak su oni taj udio previsoko odmjerili, pa čak i proširili na isključiv dovoljni uzrok. Ovu krivu mjeru će jedna buduća, potpuno razrađena teorija historije morati ispraviti."[5]

Kako je ova knjiga bila objavljena još za života F. Engelsa, on se i osvrnuo na Barthova kritička razmišljanja u pismu J. Blochu i C. Schmidtu 1890. godine. Ta su pisma bila odmah i objavljena u socijaldemokratskoj štampi.

J. Blochu je 21. rujna 1890. Engels pisao da je prema Marxovu i njegovu shvaćanju određujući moment u historiji u posljednjoj instanciji produkcija i reprodukcija stvarnog života i da oni nisu nikad tvrdili

osporiti." (*Ibid.*, str. XIX.) U istom ovom razdoblju, te kasnije kroz cijelo 20. stoljeće, vodile su se opširne i često veoma žučne rasprave i među marksistima. Sasvim je razumljivo da su oni visoko cijenili Marxa i Engelsa i njihove teorijske doprinose, ali ih izostavljam jer sam želio prikazati ne one koji se s Marxom i Engelsom više ili manje slažu, nego one najbolje predstavnike građanske misli koji im prilaze dakle s drugih filozofskih i znanstvenih pozicija. Želim samo naglasiti da je diskusija među tadašnjim marksistima dodirnula ili postavila kao problem niz važnih pitanja iz filozofije historije, socijalne filozofije, antropologije, etnologije itd. Mogu uputiti čitaoce, koji žele više saznati o tim kontroverzama, na knjigu Andreasa von Weissa, *Die Diskussion über den historischen Materialismus. In der deutschen Sozialdemokratie* 1891–1918. Wiesbaden 1965, i na moju *Historiju marksizma,* V. izd., Zagreb 1987, u kojima će naći podatke i za ostalu literaturu o ovoj diskusiji.

5 Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, Leipzig 1925, str. 61.

nešto više. A kad netko to izvrće u tom smislu da je ekonomski moment jedini koji određuje, onda on pretvara ovaj stav u apstraktnu i apsurdnu frazu koja ništa ne kaže. Engels posebno naglašava da njima nije nikad palo na pamet da negiraju utjecaj ostalih momenata u historijskom djelovanju, kao i njihovo povratno djelovanje na ekonomsku osnovu. Razni politički oblici klasne borbe, pravni oblici, pravne i filozofske teorije, religiozna shvaćanja itd., sve to utječe na tok historijskih borbi.

A u pismu C. Schmidtu od 27. listopada 1890. Engels u vezi s Barthovim mišljenjem zaključuje: "Kada dakle Barth misli da mi negiramo svako povratno djelovanje političkih itd. refleksa ekonomskog kretanja na to samo kretanje, onda se on jednostavno bori protiv vjetrenjača. On bi trebao samo pogledati Marxov *18. brumaire* gdje se ipak radi samo o *posebnoj* ulozi, koju imaju političke borbe i događaji, naravno unutar njihove *opće* ovisnosti o ekonomskim uvjetima. Ili *Kapital*, odjeljak npr. o radnom danu, gdje zakonodavstvo, koje je ipak politički akt, djeluje tako presudno, ili odjeljak o historiji buržoazije (24. poglavlje). Ili zašto se mi borimo za političku diktaturu proletarijata ako je politička sila ekonomski nemoćna? Sila (tj. državna vlast) također je ekonomska potencija!"[6]

P. Barth se ponovno vratio na svoju kritiku u drugom djelu o filozofiji historije kao sociologiji, čije je prvo izdanje objavljeno 1897. Njegovi prigovori i kritika Marxu i Engelsu u potpunosti su istovjetni kritici u već citiranom djelu. Opet naglašava, iako je Engels to izričito negirao, da kod Marxa i Engelsa nedostaje povratno djelovanje ideologija na narodnu privredu. Međutim, čovjek je djelatno biće i ujedno nosilac ideja i ideologije, "a ideje su usmjerivači njegova djelovanja. Kad javno i privatno ćudoređe unapređuje napredak naroda, onda je to uspjeh ideja; kada Crkva u srednjem vijeku ima u svojim rukama trećinu zemljoposjeda, polovicu prihoda i dvije trećine imetka cijele Evrope, onda ona

6 F. Engels, *Pismo C. Schmidtu* od 27. listopada 1890, iz K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma*, Zagreb 1987, str. 330. O tome je Engels pisao više puta u svojim pismima. Tako je npr. u pismu F. Mehringu od 14. srpnja 1893. pisao: "S tim je povezano i glupavo shvaćanje ideologa: zato što mi odričemo samostalan historijski razvitak pojedinim različitim ideološkim sferama, koje igraju neku ulogu u historiji, zato mi tobože odričemo njima i svako *historijsko djelovanje*. Ovome je osnova obična nedijalektička predodžba o uzroku i posljedici kao kruto suprotstavljenih polova, apsolutno previđanje uzajamnog djelovanja. Da jedan historijski momenat, čim su ga druge, na kraju krajeva ekonomske, činjenice dovele na svijet, također i reagira, da može povratno djelovati na svoju okolinu, pa čak i na svoje vlastite uzroke, to zaboravljaju ova gospoda često gotovo namjerno. Tako Barth npr. kod svećenstva i religije, str. 475. kod Vas." (K. Marx i F. Engels, *Odabrana pisma*, str. 348.) Vidi također pismo W. Borgiusu od 25. siječnja 1894.

zahvaljuje taj privredni uspjeh snazi ideja. A tu stranu razmatranja uzalud tražimo kod Marxa i Engelsa."[7]

Ali u bilješci ovog izdanja iz 1922. godine, na str. 695, Barth se osvrće na Engelsovo pismo C. Schmidtu od 27. listopada 1890. citirajući ono mjesto gdje se Engels osvrće na Barthovu kritiku (što sam naveo u bilj. 6). Barth priznaje da mjesta koja Engels navodi sadrže činjenice o uzajamnom djelovanju ekonomske i ostalih sfera društva. Ali ipak drži da u vrijeme kada su pisali svoja različita djela, to uzajamno djelovanje nisu jasno sagledavali kao konstitutivni element stvarnosti. Ipak, misli i tvrdi Barth, da ovo Engelsovo pismo sadrži, još uvijek u nerazvijenom obliku, "vrijedne koncesije u prilog moga shvaćanja, koje ipak vode na izvjesne modifikacije 'materijalističkog shvaćanja historije'".[8] Da se kod toga nije radilo ni o kakvim koncesijama niti modifikacijama, bilo je već tada jasno onima koji su svestranije i dublje sagledavali Marxov i Engelsov misaoni razvitak i dijalektički karakter njihovih filozofskih pogleda. To ćemo vidjeti u raznim teorijskim intervencijama Plehanova, Mehringa i A. Labriole.

Gotovo u istom duhu koji prožima Barthovu kritiku Marxovih i Engelsovih filozofskohistorijskih pogleda pisao je i E. Bernheim (1850–1942) u svom veoma korisnom udžbeniku historijske metode i filozofije historije, čije je prvo izdanje objavljeno 1889. Raspravljajući o historijskom materijalizmu, uz Marxova i Engelsova se djela najviše oslanjao na spise njemačkih socijaldemokrata Kautskog, Mehringa, Woltmana i Bebela. Njegov je zaključak sličan Barthovu, tj. da je historijski materijalizam, za koji i on često upotrebljava termin "ekonomski materijalizam", jedan od najjednostranijih pravaca. Materijalno-ekonomska strana postaje samostalna djelatna moć te se kao takva hipostazira i tumači kao temeljni uzrok cijeloga socijalnog razvitka. Ali i on priznaje da ova koncepcija nema neznačajnu zaslugu što je upozorila na važnost toga materijalnog momenta u historiji, što je unaprijedilo ekonomska i historijska moderna istraživanja.[9]

Krajem stoljeća objavio je Tomaž G. Masaryk (1850–1937), češki filozof, profesor sveučilišta u Pragu i budući predsjednik Čehoslovačke Republike, opsežnu knjigu *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien 1899, u kojoj je na temelju opsežne literature pokušao kritički osvijetliti gotovo sve glavne aspekte marksiz-

7 P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1922, str. 694-695.

8 P. Barth, *ibid.*, str. 695.

9 Vidi Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1908, str. 727-728.

ma. Iako nam je bitno pitanje, koje u ovom djelu obrađujemo, filozofskohistorijsko, pa i ovu filozofsku debatu izlažemo samo u vezi s tom problematikom, potrebno je ipak navesti neke Masarykove stavove i ocjene i u vezi s ostalim pitanjima marksizma da se vidi stanje i razina sagledavanja Marxovih i Engelsovih shvaćanja.

Već u predgovoru Masaryk napominje da je marksizam za tadašnje doba, a posebno za rješavanje socijalnih pitanja, mnogo važniji nego što se vidi i priznaje. Današnje socijalno pitanje je problem socijalizma, a u tadašnjim okolnostima socijalizam je prvenstveno marksizam. Socijalizam, međutim, nije samo pitanje žlice i vilice, nego u biti filozofsko pitanje. Marx je prvenstveno filozof i najviše duguje Hegelu, ali ujedno nadodaje da mu Hegelova dijalektika, i u materijalističkoj formi, izgleda kao običan hokus-pokus.[10] Za Masaryka je materijalistička dijalektika *contradictio in adjecto*, te je moderni pogled na svijet bitno nedijalektički. Iako su Marx i Engels visoko cijenili Darwinovu evolucijsku misao, nisu opazili da je ona u proturječju s njihovom dijalektikom i historijskim materijalizmom. Marx i Engels su bili tipični predstavnici materijalističkog dogmatizma; i dok je Taine prešao od pozitivizma materijalizmu, Marx i Engels su prešli od materijalizma pozitivizmu, pri čemu je utjecaj Comtea bio veoma važan. Prema Masaryku, Marxov je pozitivistički materijalizam potpuno racionalistički, te u njegovoj teoriji nije ostalo mjesta za osjećanje. Zato je etiku i umjetnost, a gotovo i filozofiju, bacio preko palube kao običnu ideologiju. "Ja priznajem Marxovo značenje, iako ne mogu akceptirati niti njegov materijalizam, niti komunizam. Ja, naprotiv, držim da je materijalizam uopće, i onaj Marxov posebno, znanstveno nemoguć svjetonazor."[11]

Masaryk je s jedne strane, potvrđujući važnost i značenje Marxove i Engelsove misli, na drugoj tvrdio da njihova filozofija ima karakter eklekticizma. Marx je ultrapozitivist i kod njega je čovjek pasivno spoznavajući, neosjećajni, bezvoljni stroj ili barem osjećanja i htijenja nemaju nikakvo značenje. Za Marxa je historija samo dio objektivno svjetskoga procesa i s tog "stajališta individuum je ništa, priroda i prirodno društvo sve."[12] Iako je već tada Labriola tretirao Marxovu filozofiju kao filozofiju prakse, naglašujući upravo aktivistički moment Marxove filozofske pozicije, za Masaryka je Marx ultraobjektivist, te je "historija dijalektički proces koji se odvija nezavisno od volje ljudi."[13] Kao i većina

10 Vidi T. G. Masaryk, *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus*, Wien 1899, str. 42-45.

11 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 88.

12 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 117.

13 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 100.

interpreta Marxa u to vrijeme, i Masaryk je završavao konstatacijom da je historijski materijalizam u biti ekonomski materijalizam. "Ekonomski razvitak je snagom svoje materijalnosti pravi uzrok svekolikog 'ideološkog' razvitka. Historijski materijalizam je *ekonomski* materijalizam."[14]

Masaryk nadalje kaže da se slaže s Marxom i Engelskom u pitanju determinizma, ali se i odvaja od njih jer ne akceptira njihov materijalizam i naturalizam koji vode izvjesnom fatalizmu. Iako je marksizam apsolutni objektivizam, on je ipak i humanizam, ali čisto objektivistički, realni humanizam: društvo i historija su prius, a ne individuum. Zato se "pokazuje apsolutni objektivizam socijalno kao ekstremni, apsolutni socijalizam-komunizam i apsolutni historizam. Marksizam je principijelna negacija individualizma."[15]

Bez obzira na to, kao što smo vidjeli, što se Masaryk nije slagao u mnogo čemu s Marxovim i Engelsovim shvaćanjima, a mnogo šta je i krivo ili jednostrano, pa čak i bizarno interpretirao, ipak je držao da je marksizam "važan član u razvoju njemačke filozofije i filozofije uopće. Upravo je nepojmljivo da historičari filozofije marksizmu ne daju najdostojnije mjesto u historiji modernoga duhovnog razvoja."[16] Nakon što je marksizmu nanizao niz epiteta od eklekticizma, dogmatizma, fatalizma itd., na kraju Masaryk ipak misli da marksizam ima značajne prednosti pred mnogim drugim filozofskim i teorijskim pravcima. Svojim objektivizmom, drži Masaryk, marksizam "ne dopušta da u mase prodre skeptički subjektivizam i podržava u njima nadu u budućnost, jača vjeru u napredak i ne dopušta da se pojavi nikakvo pesimističko raspoloženje. On upućuje čovjeka, iako jednostrano, na rad i time ispravlja svoj filozofski i socijalni revolucionizam."[17] On priznaje snagu Marxa kao pisca, te snagu i originalnost vidi u pokušaju da ekonomija služi revoluciji. Engels mu je inače bio prihvatljiviji i hvali njegova posljednja djela. Marx i Engels su za Masaryka veoma mnogo učinili za razumijevanje radničkog pitanja, što se ne može dovoljno visoko ocijeniti. Oni su masi radnika podastrli sva važna pitanja vremena i života i potaknuli tu masu da teoretski i praktički rješava ta pitanja. "To je veliko djelo i zaslužuje toplo priznanje."[18]

14 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 131.

15 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 509.

16 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 510.

17 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 517.

18 T. G. Masaryk, *ibid.*, str. 519. Na kraju Masaryk govori i o "krizi marksizma", misleći pri tome na pokušaje revizije marksizma (Bernstein, Schmidt, Woltmann i d.). Kriza je principijelna, navodi Masaryk, jer se tiče osnove sistema.

Na ovo opsežno Masarykovo djelo kritički se osvrnuo *A. Labriola* (1843–1904) člankom *U vezi s krizom marksizma*, lipnja 1899, a nešto potom i *G. V. Plehanov* (1856–1918), a oni su u to doba s *F. Mehringom* (1846–1919) bili najbolji poznavaoci geneze marksizma i njegove filozofske osnove. Labriola se osvrnuo na jedan dio Masarykovih tvrdnji ukazujući da, u biti, Masaryk kritizira historijski materijalizam s jednostrane i nedovoljne pozicije *o faktorima*. Plehanov se u svom članku *O Masarykovoj knjizi* (1901) kritički osvrnuo na gotovo sve one Masarykove teze i kritička razmišljanja koji ni u kom slučaju nisu niti odgovarali stvarnosti i koji se nisu mogli održati u ozbiljnoj diskusiji o marksizmu.[19]

U cjelokupnoj diskusiji i polemici o historijskom materijalizmu bitno stajalište svih tadašnjih građanskih kritičara bilo je da je Marxova filozofskohistorijska koncepcija jednostrana, jer nastoji cijelu historiju i njezin razvoj protumačiti samo ekonomskim faktorima. Tu su potvrdu nalazili i kod mnogih tadašnjih marksista koji su i sami nazivali ovu koncepciju ekonomskim materijalizmom, a ni Marx i Engels se nisu bili potrudili da svestranije razrade svoje filozofsko stajalište. I oni su, jer se radilo o teoretskom novumu, jače isticali upravo ovaj ekonomski moment u objašnjavanju historijskih procesa, pretpostavljajući da je po sebi razumljivo da njih kao dijalektičke mislioce neće tako nedijalektički interpretirati kad se radilo o odnosu "baze" i "nadgradnje".[20]

Međutim, upravo se iz redova Labriole, Plehanova i Mehringa moglo jasno vidjeti da je produbljenije shvaćanje materijalističkog shvaćanja, i bez onih radova Marxa i Engelsa koji tada još nisu bili poznati, otklanjalo svaku nedoumicu oko uloge "ekonomskog faktora" u materijalističkoj teoriji. F. Mehring je već u svom poznatom eseju *O historijskom*

19 Glavne Masarykove zamjerke i ocjene sam već naveo. Radilo se o stavovima da je marksizam eklekticizam, da je materijalistička dijalektika *contradictio in adjecto*, da objektivna dijalektika ne postoji, da su Marx i Engels pozitivisti, da darvinizam proturječi Marxovoj dijalektici itd.

20 Engels je u svom pismu J. Blochu od 21. rujna 1890. pisao: "Mora da smo Marx i ja sami djelomično krivi što mlađi katkada pridaju ekonomskoj strani veću važnost nego što joj pripada. Mi smo morali nasuprot protivnicima naglašavati glavni princip, koji su oni negirali, te nije bilo uvijek vremena, mjesta i prilike, da se u dovoljnoj mjeri uzmu u obzir i ostali momenti koji učestvuju u tom uzajamnom djelovanju. Ali čim je došlo do prikaza nekog historijskog perioda, dakle do praktične primjene, stvar se promijenila, i tu nije bila moguća nikakva zabluda. Ali na žalost se i suviše često događa da ljudi vjeruju da su potpuno razumjeli neku novu teoriju i da je bez daljnjega mogu upotrebljavati, čim su prisvojili njene osnovne stavove, i to ne uvijek ispravno. Od tog prijekora ne mogu poštedjeti mnoge novije 'marksiste' za mnoge besmislice koje su tu učinjene." (F. Engels, *Pismo J. Blochu* od 21. rujna 1890, *Odabrana pisma*, str. 324.)

materijalizmu, koji je bio objavljen kao dodatak njegovu djelu *Legenda o Lessingu* (1893), pisao da historijski materijalizam poriče idejne snage tako malo da ih zapravo on istražuje do njihova temelja i da on pokazuje odakle ideje crpe svoju moć. "Ljudi prave svoju historiju, sigurno, ali *kako* oni prave svoju historiju, to u svakom pojedinačnom slučaju ovisi o tome koliko se jasno ili koliko nejasno u njihovim glavama oslikava materijalna povezanost stvari. Jer ideje ne nastaju ni iz čega, nego su proizvodi društvenog procesa proizvodnje, i što točnije jedna ideja odražava taj proces, utoliko je moćnija. Ljudski duh nije *iznad*, nego *u* historijskom razvoju ljudskog društva; on je izrastao iz, na i s materijalnom proizvodnjom."[21]

Antonio Labriola je u svojoj raspravi *O historijskom materijalizmu* (1896) još dublje i svestranije analizirao problem odnosa ekonomije i ostalih sfera društvenog života, kritizirajući teoriju faktora kao jednostranost i apstrakciju. On je već tada, kao i poslije Plehanov, naglašavao da Marx i Engels shvaćaju društvo kao "kompleksnu cjelinu"[22], kao totalitet jedinstva socijalnog života koji se ne može shvatiti jedino ekonomskim kategorijama. U toj analizi Labriola je originalno naglasio jedan moment koji je za materijalističko shvaćanje historije od velikog značenja. Prvo, na području društveno-historijskog determinizma odnosi uzroka i posljedice, uvjeta i uvjetovanog, nisu uvijek odmah evidentni. Drugo, ne radi se o prevođenju zamršenih historijskih manifestacija na ekonomske kategorije, nego se kod toga radi samo o tumačenju u krajnjoj liniji (Engels) svake historijske činjenice pomoću ekonomske strukture. I treće, "da bi se prešlo od temeljne strukture do cjeline vanjskog oblika određene historije, potrebna nam je pomoć onog kompleksa pojmova i spoznaja koje možemo nazvati, u nedostatku drugog termina, *socijalnom psihologijom*. Ne mislim pri tome aludirati na zamišljeno

---

21 F. Mehring, *Über den historischen Materialismus*, iz knjige *Zur Geschichte der Philosophie*, Berlin 1831, str. 291-292. Znamo da je Engels pisao Mehringu o navedenoj knjizi i o tom eseju te ga je upozorio na neke njihove propuste: "Inače nedostaje samo još jedan momenat koji međutim nije dovoljno istaknut ni u Marxovim ni u mojim radovima, i u tom pogledu snosimo svi mi jednaku krivicu. Naime, svi smo mi najprije glavno težište polagali i *morali polagati* na *izvođenje* političkih, pravnih i ostalih ideoloških predodžbi i djelovanja uvjetovanih tim predodžbama iz ekonomskih osnovnih činjenica. Pri tome smo tada zanemarili formalnu stranu zbog sadržajne: način na koji se stvaraju te predodžbe itd. To je tada dalo protivnicima željeni povod za nerazumijevanje resp. izopačavanje za što je Paul Barth najbolji primjer." (F. Engels, *Pismo F. Mehringu* od 14. srpnja 1893, *Odabrana pisma*, str. 346-347.) U nastavku pisma Engels govori o ideologiji i ideološkom procesu za koji ideolozi misle da se odvija neovisno o cjelini društvene stvarnosti.

22 Antonio Labriola, *In memoriam del Manifesto dei communisti*. U knjizi *La concezione materialistica della storia*, Bari 1942, str. 63.

postojanje neke društvene psihe, niti na izmišljenost tobožnjega kolektivnog duha, koji se po vlastitim zakonima, nezavisnim od svijesti individua i njihovih materijalnih i određenih odnosa, razvija i manifestira u društvenom životu. To je čisti misticizam (...). Ta socijalna psihologija koju nitko ne može svesti na apstraktna pravila, jer je u većini slučajeva samo opisna, jest ono što su povijesni pripovjedači, i govornici, i umjetnici, i romanopisci i ideolozi svake vrste dosad vidjeli i shvatili kao isključivi predmet svog proučavanja i pronalaženja. Na tu psihologiju, koja predstavlja specifičnu svijest ljudi u danim socijalnim uvjetima, odnose se i pozivaju agitatori, govornici i širitelji ideja. Mi znamo da je ona proizvod, derivat, posljedica određenih činjeničnih socijalnih okolnosti; – da određena klasa, u određenoj situaciji, po funkciji koju vrši, po podčinjenosti u kojoj je drže, po vlasti koju vrši; – a zatim klase i funkcije i podložnosti i vlast pretpostavljaju ovaj ili onaj određeni oblik proizvodnje i raspodjele neposrednih sredstava za život, to jest jednu specifičnu ekonomsku strukturu. Ta socijalna psihologija, koja je po svojoj prirodi uvijek uvjetovana, nije izraz apstraktnog i općeg procesa takozvanoga ljudskog duha. Ona je uvijek specifična tvorevina specifičnih okolnosti."[23]

Već se iz ovoga vidjelo da jedan filozofski obrazovani marksist, a Labriola je u svom razvoju prešao put od Kanta do Hegela te je tek u kasnijim godinama prihvatio Marxove ideje, nije mogao objašnjenje historijskog razvitka tražiti samo u razvoju jednog faktora i da je upravo na liniji Hegel-Marx historijsku stvarnost shvaćao kao složenu i kompleksnu cjelinu. Samo što je Labriola, nasuprot tadašnjim idealističkim interpretacijama razvoja društva, pri čemu je duhovna sfera važila kao alfa i omega toga razvoja, nastojao pokazati da historijski materijalizam ne shvaća razvoj ljudskog duha kao neki samostalni i izolirani proces, nego da je uvijek samo dio sveobuhvatnijega i kompleksnijega društvenog procesa u kome ekonomija igra prvorazrednu ulogu. Zato je u istom tekstu pisao, ako je točno da se historija zasniva prije svega na razvitku tehnike, pa prema tome ako je istina da zbog postupnog pronalaženja oruđa nastaju postupne podjele rada, onda je isto tako točno "da je pronalazak tih oruđa istovremeno uzrok i posljedica onih uvjeta i oblika unutrašnjeg života koje mi, izolirano u psihološkoj apstrakciji, nazivamo mašta, intelekt, razum, misao itd. Postupno stvarajući razne društvene sredine, to jest daljnja umjetna područja, čovjek je istovremeno mijenjao sama sebe; i u tome se sastoji prava jezgra, konkretan razlog, pozitivan temelj onoga što raznim fantastičnim kombinacijama i raznom

23 A. Labriola, *Del materialismo storico*, u knjizi *La concezione materialistica della storia*, Bari 1942, str. 145-147.

logičkom arhitekturom stvara kod ideologa pojam progresa ljudskog duha."[24]

Drugi mislilac, uz Mehringa i Labriolu, koji je jasno spoznao da je uz dotadašnju materijalističku misao naročito značajnu ulogu u Marxovu i Engelsovu razvoju imala Hegelova i mladohegelovska misao, bio je ruski marksist G. V. Plehanov. I on je aktivno sudjelovao u raspravama i polemikama o različitim problemima marksizma, pri čemu je pitanje "ekonomskog faktora" bila svakako jedna od središnjih tema. U svom eseju *O materijalističkom shvaćanju historije*, koji je napisao u povodu Labrioline knjige o historijskom materijalizmu, kritički analizira teoriju faktora i pokazuje da su teorije koje uzimaju ovaj ili onaj faktor kao jedini obične apstrakcije. Zbog tog procesa apstrahiranja, različite strane društvene cjeline dobivaju izgled odvojenih kategorija, a različiti oblici djelatnosti čovjeka kao što su moral, pravo, ekonomski oblici i drugo pretvaraju se u ljudskom umu u posebne snage koje uvjetuju i određuju tu djelatnost. A čim je jednom nastala teorija faktora, nužno nastaju i sporovi koji je od tih faktora dominantan.

Teoriji faktora Plehanov u Marxovu duhu suprotstavlja dijalektičku koncepciju društva kao *cjeline*, slažući se s Labriolom koji je to isto ustvrdio. Zato s gledišta teorije faktora ljudsko društvo izgleda kao neki težak teret koji različite sile – moral, pravo, ekonomika itd. – vuku po putu historije. "S gledišta modernog materijalističkog shvaćanja historije stvar dobiva sasvim drugačiji izgled. Historijski 'faktori' pokazuju se kao obične apstrakcije, i kada nestane njihove magle, postaje jasno da ljudi ne stvaraju nekoliko međusobno odijeljenih historija – historiju prava, historiju morala, filozofije itd. – već samo historiju svojih vlastitih društvenih odnosa, koji su u svakom danom vremenu uvjetovani stanjem proizvodnih snaga. *Takozvane ideologije čine samo mnogovrsne odraze jedinstvene i nedjeljive historije u ljudskim glavama.*"[25]

Jednako je tako Plehanov pokazao duboko dijalektičko stajalište o pitanju ljudskog poretka i ljudske prirode. Kritički se odnoseći prema utopijsko-socijalističkim i anarhističkim koncepcijama, posebno Kropotkinovim, koje su pretpostavljale ostvarenje idealnog društva prema nekoj idealnoj ljudskoj prirodi, Plehanov odlučno odbacuje takve koncepcije koje, inače, još i danas imaju svoje zastupnmike, povlačeći konzekvencije u duhu Marxovih shvaćanja: "Moderni materijalisti ne znaju za takav *ekonomski* poredak koji bi jedini odgovarao ljudskoj prirodi, dok bi sve druge vrste ekonomskoga društvenog uređenja bile posljedica

24 A. Labriola, *ibid.*, str. 154.

25 G. V. Plehanov, *O materialističeskom ponimanii istorii, Izbrannye filosofskie proizvedenija*, sv. II, Moskva 1956, str. 266.

većeg ili manjeg nasilja nad njom. Po učenju modernih materijalista, ljudskoj prirodi odgovara *svaki* ekonomski poredak koji odgovara stanju proizvodnih snaga u danom vremenu. I obratno, svaki ekonomski poredak počinje proturječiti zahtjevima te prirode čim dolazi u proturječnost sa stanjem proizvodnih snaga."[26]

Plehanov je i poslije u svom djelu o osnovnim problemima marksizma ponovno tretirao to krucijalno pitanje u tadašnjim raspravama o "bazi" i "nadgradnji", koje će i kasnije biti u žiži različitih diskusija i polemika o marksizmu. Plehanov je držao da pravilna interpretacija Marxovih i Engelsovih pogleda mora doći do zaključka da se društvena cjelina sastoji od nekoliko činilaca od kojih su najvažniji: "1. *stanje proizvodnih snaga*; 2. *ekonomski odnosi koji su njima uvjetovani*; 3. *socijalno-političko uređenje, nastalo na danoj ekonomskoj 'osnovi'*; 4. *psihika društvenog čovjeka* koju dijelom određuje ekonomika, a dijelom na ovoj nastalo socijalnopolitičko uređenje; 5. *različite ideologije*, koje odražavaju svojstva te psihike.

Ta je formula dovoljno široka da dade posebno mjesto svim 'oblicima' historijskog razvitka, a ujedno je savršeno tuđa onom eklekticizmu koji ne umije otići dalje od *uzajamnog* djelovanja među društvenim silama i koji ne sluti da *činjenica uzajamnog djelovanja* među tim silama još uopće ne rješava *pitanje njihova postanka*. To je *monistička* formula. I ta je monistička formula potpuno prožeta *materijalizmom*."[27]

Napomenimo još dva pitanja koja su važna u vezi s ovom raspravom. Osim kritike utopijsko-socijalističke i anarhističke koncepcije, po kojima ostvarenje socijalističkog ideala odgovara ljudskoj prirodi,[28] Plehanov se pozabavio u drugom eseju iz tog razdoblja problemom ličnosti u historiji, koji je, kako smo imali prilike vidjeti, naročito kod Carlylea i Nietzschea, bio potenciran gotovo do isključivosti s obzirom na njihovu historijsku ulogu. Plehanov se, na tragu Marxovih i Engelsovih koncepcija o stvaralačkoj, preobražavalačkoj ulozi čovjeka u historiji, suprotstavljao i apstraktno ekonomskom determinizmu koji završava u pasivitetu subjekta i jednostranim i pojednostavnjenim gledanjima o velikim ličnostima, herojima kao jedinim stvaraocima historije. Plehanov je slijedio neke Engelsove napomene u pismima da su historijsko kretanje i razvoj bitno određeni razvojem ekonomike i ekonomskih odnosa unutar kojih se ljudi angažiraju i bore rješavajući određene ekonomske, političke, duhovne probleme i proturječja. Pri tome su osobna svojstva vo-

26 G. V. Plehanov, *ibid.*, str. 243.

27 G. V. Plehanov, *Osnovnye voprosy marksizma, Izbrannye filosofskie proizvedenija*, sv. III, Moskva 1957, str. 179-180.

28 Vidi bilješku 26.

dećih ličnosti onaj element slučajnosti koji može tim zbivanjima davati i snažniji pečat. Te ličnosti su velike, jer imaju svojstva koja ih čine najsposobnijima da uoče velike društvene potrebe svoga vremena i da se energično založe za njihovo rješenje. Takve dakle ličnosti, "zahvaljujući svojstvima svoga uma i karaktera, mogu izmijeniti *individualnu fizionomiju događaja i neke njihove djelomične posljedice*, ali one ne mogu izmijeniti njihov opći *pravac*, koji je uvjetovan drugim snagama."[29]

Možemo dakle zaključiti da su već tada najbolji predstavnici materijalističkog shvaćanja historije veoma dobro vidjeli da se ne može ostati na pasivističkoj interpretaciji odnosa baze i nadgradnje, pa ni aktivističkoj, jer se ne radi samo o povratnom odnosu idejnih i ostalih sfera na svoju osnovu. U historiji djeluje čovjek sa svim svojim strastima, procjenama, vjerovanjima, interesima itd. ali uvijek *samo* u društvenim okvirima koji su mu dani cjelokupnim dotadašnjim razvojem: i ekonomskim, i idejnim, i političkim. Historija, dakle, kao "kompleksna cjelina", kao "totalitet", ne može se objasniti jednom "stranom", "faktorom", "sferom" društvenog života, nego samo ispravnim i što dubljim uvidom u tu složenu cjelinu.

Osvrnimo se na još nekoliko najboljih predstavnika filozofskohistorijske misli toga vremena koji su također držali potrebnim iznijeti svoje mišljenje s obzirom na tu vehementnu diskusiju. Tako je H. Rickert, koga smo već upoznali kao jednog od glavnih predstavnika tadašnjega neokantovstva, u svom djelu *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899) držao da materijalističko shvaćanje historije velikim dijelom ovisi o specifičnim socijaldemokratskim željama. Budući da je vodeći kulturni ideal demokratski, postoji težnja da se i u prošlosti velike ličnosti shvate kao nebitne i da je vrijedno samo ono što dolazi od mase. Odatle pisanje historije postaje "kolektivističko". "Sa stajališta proletarijata ili sa stajališta koje teoretičari smatraju stajalištem masa, dolaze nadalje u pitanje poglavito više animalne vrijednosti, te je slijedom toga jedino 'bitno' ono što je prema njima u direktnom odnosu, naime privredni život. Stoga postaje historija također 'materijalistička'. To tada nije nikakva empirijska, samo teoretski vrijednosna historijska znanost, nego jedna praktički zasnovana, nasilno i nekritički *konstruirana filozofija historije.*"[30]

Za Rickerta je historijski materijalizam više proizvod partijske politike nego znanosti. To je mišljenje Rickert mogao formirati na temelju mnogih tadašnjih socijaldemokratskih diskusija, napisa i polemika o za-

29 G. V. Plehanov, *K voprosu o roli ličnosti v istorii, Izbran. filos. proizv.*, sv. II, str. 326.

30 H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1926, str. 112.

konima historije, tadašnjim socijalnim proturječnostima i socijalizmu kao rješenju tih proturječja. Ali ovaj zaključak nije bio u suglasnosti s genezom historijskog materijalizma. U istom djelu je Rickert ipak ustvrdio da se ne može poreći da su historičari dosad premalo posvećivali pažnje ekonomskom životu i zato historija ekonomije ima kao "dopunsko razmatranje" svoju vrijednost. "Svaki pokušaj, međutim, svođenja svega na njega kao na *jedino* bitno, mora se smatrati za *najproizvoljnije historijske konstrukcije* koje se dosad uopće pokušalo."[31]

I u svom djelu *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1904) Rickert je, oslanjajući se na *Manifest komunističke partije,* držao da je za Marxa centralna, apsolutna vrijednost pobjeda proletarijata koja historiji daje smisao. Ekonomski moment je *summum bonum*, ostalo je "nadgradnja", "refleks" onoga bitnog. Ta su metafizička hipostaziranja ekonomskog faktora samo pretjerivanja i mogu se odstraniti, a da se ne naruši srž historijskog materijalizma. Možda ima Höffding pravo, piše Rickert, kad nas podsjeća da nas materijalističko shvaćanje historije uči da zdrav socijalni razvoj nije moguć bez ekonomske osnove i pravedne raspodjele elementarnih životnih dobara. Ovdje je pitanje je li opravdano u pobjedi proletarijata na ekonomskom polju vidjeti utjelovljenje apsolutne vrednote i smisao cijeloga historijskog razvoja. Rickert misli da je Weber pokazao da se čisto materijalistički ne može objasniti niti ekonomska historija. Jednako tako misli Rickert da bi po materijalističkom shvaćanju historije niz ljudskih djela i nastojanja izgledalo besmislenim, što sve ne govori za objektivnost ove filozofije historije.[32]

Veliki analitičar svoga vremena Georg Simmel, koji je mnogim esejima, raspravama i djelima reagirao na socijalnu i duhovnu atmosferu na razmeđu stoljeća, posvetio je Marxovoj filozofskohistorijskoj koncepciji dosta prostora u svom djelu *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, osobito u drugom prerađenom izdanju iz 1905. godine. Iako je suptilnije prišao cjelokupnoj problematici, i Simmel nije izbjegao prihvatiti tada rašireno mišljenje da je historijski materijalizam u biti ekonomski materijalizam. Zbog toga, po njegovu mišljenju, ovakvo stajalište vodi teškoći historijske slike koja se unutar materijalističke teorije pokazuje kao metafizika i jednostranost.

Ali, Simmel uočava neke druge važne strane Marxove misli koja, po Simmelu, u biti nije metafizički materijalizam, jer historiju eminentno psihološki motivira. Glad je ovdje pokretač razrješavanja odnosa između proizvodnje i razmjene. Psihološki mòment je kao para koja pokreće

31 H. Rickert, *ibid.*, str. 113.

32 Vidi H. Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie,* Heidelberg 1924, str. 114-115.

strojeve, bez obzira na njihovu konstrukciju. "Veličina je ovog učenja da ono iza suprotnosti i promjena historije želi osvijetlliti pobudu koja se svojom elementarnom jednostavnošću kvalificira da predstavi jedinstvo u cijelom neizmjernom pogonu historijskog života."[33] To je nešto drugo nego psihološka hipoteza; iza vanjskih iskazivanja i života stoje duševni procesi koji u krajnjoj instanciji idu na interes "produkcije i reprodukcije neposrednog života."[34] Zato je, misli Simmel, historijski materijalizam od posebne važnosti za temeljni problem njegova spisa – a to je prevladavanje historijskog realizma, prema kojemu je historija samo slika, odraz objektivnoga historijskog procesa. Upravo ovo psihološko zasnivanje povećava značenje historijskog materijalizma.

Ako pogledamo život, vidimo zbrku interesnih redova koji se provlače kroz život preko svijesti, odnosa moći. Sve je u stvarnosti isprepleteno: privreda i religija, državno ustrojstvo i individualni život, umjetnost i pravo, znanost i oblici braka – time nastaje ono što zovemo historijom. Zato postoje samo specijalne, posebne historije, a da "iznad ovih ipak kao 'ideja' postoji 'historija uopće', prostorno-vremensko isprepletanje svih tih redova u jedno jedinstvo, koje mi ne možemo neposredno zahvatiti, ali čija predodžba sprječava raspadanje historijske slike na nepovezane iverke. Zasluga je historijskog materijalizma da je toj apriorno-idealnoj svezi pridodao jedno parcijalno realiziranje i zorni dokaz: on je učinio plauzibilnim da su razvoj privrede i idealnih vrednota, koji izgleda kao da protječu izvan jedan drugog, barem na mnogim točkama međusobno isprepleteni."[35] Simmel naglašava da nam ova spoznajno-teorijska iskustva govore da privredni red razvoja igra barem isto takvu ulogu u razvoju kao i drugi redovi. Ali to još uvijek ne znači da se taj historijsko-materijalistički princip može uzeti kao realna osnova cijelog razvitka.

Dok se god historija kao isprepletanje kvalitativno različitih redova zbivanja želi svesti na jedan predznak, onda je to i za historijski materijalizam pojednostavnjena odluka. Simmel misli da historijski materijalizam može vrijediti samo kao jedan heuristički princip. Da, naime, privredni motiv trajno ovladava sviješću ljudi, to nitko ne niječe. Što se u nesvjesnom zbiva i kako se tamo kauzaliteti spajaju, nitko ne zna. Međusobno djelovanje svih historijskih faktora ne možemo obuhvatiti. Zato su jednostranosti neizbježne. Historijski materijalizam je jedan red izvukao iz cjeline i pokazao kako se pojedinačna formiranja zbivaju iz njega samog.

---

33 G. Simmel, *Die Probleme der Geschichstsphilosophie*, Leipzig 1907, str. 163.

34 G. Simmel, *ibid.*, str. 163.

35 G. Simmel, *ibid.*, str. 164.

Simmel inače drži, što je već navedeno, da koncept historijskog materijalizma govori u prilog njegovu pobijanju historijskog realizma. Historijski razvitak je nešto drugo nego cjelina ljudskog života. Sve što mi doživljavamo ne pripada historiji. U svakom momentu konstantni i varijabilni elementi čine jedinstvo. Kada materijalizam objavljuje: historija ima posla samo s varijabilnim elementima postojanja, ona ih priznaje kao izbor i, neizbježno, novu sintezu stvarnih elemenata. "To izdvajanje historije iz cjeline onoga što se zbiva i njena izgradnja iz varijabilnih elemenata posljednjeg – najpotpunije je odricanje od naivnog materijalizma, objava suvereniteta kategorija nad tvari."[36] U historijskom materijalizmu singularne činjenice dobivaju smisao da su nešto historijsko, tek pod posebnom kategorijom varijabiliteta. Ali kada historijski materijalizam taj varijabilni element svede samo na ekonomiju, onda zapada u jednostranost. To se može objasniti ne samo teoretskim motivom nego činjenicom da svi zastupnici historijskog materijalizma zastupaju socijalističke tendencije i zato teoriju ispunjavaju privredom kao sadržajem. Jer, privredni interes je za socijalni pokret, koji se centrira oko velike mase, prevlađujući budući da se nijedan drugi ne nalazi tako sigurno u svakom elementu takvog pokreta. "Privredni interes je zajednički prošlosti i budućnosti."[37] Zato će praktičko-politička tendencija, zbog jedinstva, biti prožeta ovim konceptom i u teoriji. Zato će za demokratsko-socijalističko uvjerenje i usmjerenje ovaj privredni kut gledanja biti onaj koji jedini stvara historiju.

To isto dolazi u socijalističkom zahtjevu za jednakošću, koji se prvenstveno pokazuje na ekonomskom planu, što je razumljivo. Ovo niveliranje (ne mehaničko) ostaje element prvog reda u socijalizmu, iako ima ljudi koji preferiraju distanciranje i veće razlike. Oboje se ne može ni dokazati ni opovrći, "jer jedno ili drugo htjeti jest bivstvena kvaliteta ličnosti."[38]

Niveliranje na drugim područjima, npr. religijskom ili političkom, nije moguće jer se prvo ne može postići institucijama, a drugo zato što i u socijalizmu mora postojati vodstvo. Isto je i za druga područja, etičko, estetsko itd. Samo se unutar ekonomske produkcije i konzumpcije to može zamisliti. Za prvu kroz podruštvljenje proizvodnih sredstava i vrednovanje svih proizvoda isključivo prema kvantumu radnog vremena koji je u to uložen, za posljednje prihvaćanjem komunističke tendencije. Iako je, dakle, socijalizam po svom najdubljemu smislu mnogo više nego samo ekonomski problem, jer se tiče cijelog čovjeka, to se ipak nje-

36 G. Simmel, *ibid.*, str. 170.

37 G. Simmel, *ibid.*, str. 172.

38 G. Simmel, *ibid.*, str. 173.

gov moment niveliranja mora ograničiti u biti i u praksi na materijalni položaj. "Iz tog razloga naginje socijalizam jednom materijalistički-ekonomskom životnom nazoru."[39]

Historijski materijalizam, svojim naglašavanjem interesnoga kompleksa i privrednog niveliranja, pokazuje koliko je iznad svakoga sirovog i samo senzualističkog smisla pojma materijalizma. Iz njega logično proizlazi određeno tumačenje historije. A to da ono vodi socijalizmu, zapravo je obrnuto. Praktička volja za socijalizam vodi ovom konceptu historije. "To je suverenost jedne *vrijednosne* misli, koja na temelju prikazanog odnosa veza odlučuje šta se uopće treba nazvati historijom: zbog čega, naravno, historija može ići samo na realiziranje upravo ove vrednote."[40]

U izvjesnom smislu, kaže Simmel, historijski materijalizam je veoma realističan, kad npr. nastupa protiv svih "ideoloških" shvaćanja historije, koja "ideje" smatraju uzročnim silama događanja. Simmel pri tome daje duhovitu metaforu. "Ideologija pravi, po toj kritici, otprilike ovu grešku: kao kad bi se htjelo sliku kinematografa, koja prema smislu prikazanog događaja sljedećoj prethodi, smatrati *uzrokom* njezina pojavljivanja. Uzrok naprotiv treba tražiti u rotirajućem valjku, koji sam dovodi do pojavljivanja svake slike, dok je povezanost tih međusobno pojavljivanih slika, prema jednom idealnom *smislu*, upravo nemoćna i nesposobna za proizvođenje."[41] Ali, time što se ideje isključilo kao uzroke, ne znači da one kao psihološko zbivanje nemaju značenje i da konkretne djelatne sile kretanja moraju biti samo materijalno-ekonomske. Carstvo Božje kao cilj historije može biti fantazma, ali kao religiozne ideje u svijesti ljudi mogu imati krajnje realne utjecaje. Zato se ne mogu sve pokretačke snage svoditi samo na materijalističko-ekonomske.

Spoznajno teorijski idealizam, koji po svom vlastitom tvrđenju zastupa Simmel, odnosi se prema ideologiji kao i historijski materijalizam. Historijski materijalizam nije toliko naturalističan koliko sam misli. On uzima u obzir osjećaj vrijednosti, iako ga suviše radikalno ograničuje na ekonomsko. Ali on tako uspostavlja organiziranje i stiliziranje postojećeg, koje iz kaosa izmiješanih elemenata stvara posebnu tvorevinu historije. On traži smisao koji mora imati historija da bi našim kategorijama spoznavanja koje su usmjerene na smisao postojanja bio adekvatan. "Ali da je historijski materijalizam za *sadržaj* toga smisla historije izabrao materijalno, u izvjesnom smislu najneidealnije i još k tome ne vidi da i ono može samo kao psihička vrednota historiju motivirati –

39 G. Simmel, *ibid.*, str. 174.

40 G. Simmel, *ibid.*, str. 174.

41 G. Simmel, *ibid.*, str. 175.

to ga sprječava da prizna ideju kao formu historije; on nastoji da i za tu formu proklamira jedan realizam, koji njegov vlastiti postupak demantira."[42]

S ovakvim suptilnijim razmišljanjima, bez obzira na to što je i Simmel uglavnom prihvaćao pogrešnu tezu o historijskom materijalizmu kao ekonomskom materijalizmu, ušli smo već u ozbiljniju fazu rasprave o Marxovim i Engelsovim filozofskim i filozofskohistorijskim koncepcijama, koja će tridesetak godina poslije, kada budu objavljeni i njihovi rukopisi iz četrdesetih godina, osvijetliti sve bitne dimenzije ove misli.

Potrebno je u svakom pogledu navesti i odnos Maxa Webera – jednog od najvećih njemačkih znanstvenika i filozofa toga vremena – prema materijalističkom shvaćanju historije i Marxu. U pogledu znanstvenog interesa i erudicije Weber je pripadao krugu ličnosti poput Saint-Simona, Hegela i Marxa. Bio je pravi polihistor, što sve više postaje rijetkost u modernom vremenu sveopće specijalizacije. Osim toga, bio je i politički veoma zainteresiran i kao njemački liberalni demokrat otvoreno je priznavao da je "klasno svjesni bourgeois". S tog je stajališta sagledavao i procjenjivao razvojne tendencije svoga vremena, zastupao nacionalne interese svoje Njemačke, bio protivnik socijalizma, ali je svemu tome pristupao na svoj originalan i kritički način. Weber nije bio apologet društva kome je pripadao te je za razliku od mnogih drugih građanskih intelektualaca imao otvoren kritički pogled ne samo prema socijalizmu nego i prema kapitalizmu. Isto je tako mislio da se mora, radi objektivnosti i znanstvenoga poštenja, vrijednosne sudove i stajališta u potpunosti isključiti iz znanstvenog istraživanja. Zato je on, bez obzira na to što se nije u mnogo čemu slagao s materijalističkim shvaćanjem historije, visoko cijenio Marxovo djelo, posebno njegov *Kapital*, koji češće spominje u različitim prilikama u svojim djelima. Tako je u svojoj polemici s Eduardom Meyerom 1906. godine pisao da "Marxov *Kapital* dijeli kvalitetu 'literarnog proizvođača' s kombinacijama tiskarske tinte i papira koji se pojavljuje svakog tjedna u Brockhausovu katalogu – što ga za nas čini 'povijesnom jedinkom', ali ne valjda zbog njegove pripadnosti tom rodu o kojem je riječ nego obratno, njegova posvema jedinstvenog 'duhovnog sadržaja' koji 'mi' u njemu nalazimo 'skrivenim'."[43]

42 G. Simmel, *ibid.*, str. 177.

43 Max Weber, *Kritičke studije na području logike znanosti o kulturi. Metodologija društvenih znanosti*, Zagreb 1986, str. 121. U istoj toj polemici u vezi s prilazom pojedinim djelima s određenoga vrijednosnog stava Weber navodi, s obzirom na "beskrajnu raznolikost 'vrijednosnih' stavova", Marxov *Kapital* uz druga neka djela vrhunske kreativnosti kao što su Goetheov *Faust*, Michelangelov strop Sikstinske kapele, Rousseauove *Ispovijesti* itd. (*Ibid.*, str. 114.)

S obzirom na historijski materijalizam Weber ga je također, kao i gotovo svi tadašnji građanski kritičari, interpretirao kao "ekonomski materijalizam" koji nastoji cjelokupnu idejnu nadgradnju jednostavno shvatiti i objasniti kao "odraz" ekonomske baze, osnove. Weber je veoma dobro znao, na temelju svojih historijskih uvida, da je stvar mnogo kompleksnija, te je ovu jednostranost odbacivao kao dostatno rješenje i držao da ovakav "nazor na svijet" i ovakvo uzročno rješenje društvene i povijesne zbilje treba najodlučnije odbaciti. Ali je, unatoč tome, zaključivao da je "unapređenje ekonomskog tumačenja povijesti jedan od najbitnijih ciljeva našega časopisa."[44]

Materijalističko shvaćanje historije u "*starom* genijalno primitivnom smislu, kakav je u Komunističkom manifestu, danas vlada još samo u glavama laika i diletanata"[45], pisao je u istoj raspravi. Oni nastoje, misli Weber, svaku historijsku pojavu uzročno objasniti, a zadovoljni su tek onda ako je mogu svesti na bilo kakav ekonomski uzrok. Ta pojava nije nipošto jedina. Gotovo sve znanosti su u svom razvoju nastojale sa svoga specijalnog stajališta objasniti historijsko kretanje. Od filologije do biologije. "Ništa drugo ne znači ni ekonomsko tumačenje povijesnog razvoja. Ako danas, nakon razdoblja beskrajnog precjenjivanja, gotovo postoji opasnost da se *podcijeni* njegova znanstvena podobnost, to je posljedica besprimjerne nekritičnosti kojom se ekonomsko tumačenje zbilje primjenjivalo kao 'univerzalna' metoda u smislu izvođenja svih kulturnih pojava – to jest svih onih pojava koje su za nas bitne – kao u 'krajnjoj liniji' ekonomski uvjetovanih."[46]

44 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici. Metodologija društvenih znanosti*, str. 40. Ovu značajnu raspravu je Weber napisao 1904. godine, kao uvodno razjašnjenje nekih bitnih principa koje će novo uredništvo (W. Sombart, M. Weber i E. Jaffé) zastupati preuzimanjem časopisa "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik".

45 M. Weber, *ibid.*, str. 40.

46 M. Weber, *ibid.*, str. 41. Osim onih Engelsovih upozorenja koje sam već prije naveo, Weber je mogao iz Engelsova pisma C. Schmidtu od 5. kol. 1890. pročitati gotovo identične stavove. Engels je pisao da "uopće riječ 'materijalistički' služi u Njemačkoj mnogim mladim piscima kao obična fraza kojom se bez daljnjeg izučavanja etiketira sve i sva, tj. prilijepi se ta etiketa i misli se da je time stvar svršena. Naše je shvaćanje historije, međutim, prije svega uputstvo za studij, nikakva poluga za konstrukcije à la hegelovstvo. Cijelu historiju treba izučavati iznova, treba potanko ispitati uvjete postojanja različitih društvenih formacija, prije nego što se pokušaju iz njih izvesti politička, privatnopravna, estetska, filozofska, religiozna shvaćanja koja im odgovaraju. U tome se dosad samo malo napravilo jer se samo malo njih ozbiljno dalo na to. U tome nam je potrebna masovna pomoć, područje je beskrajno veliko, i tko hoće da radi ozbiljno, može mnogo uraditi i istaći se. Ali umjesto toga služi fraza historijskog materijalizma (a upravo *sve* se može pretvoriti u frazu) mnogim mladim Nijemcima samo za to da svoja vlastita relativno oskudna znanja historije – a

Danas, nastavlja Weber, logički oblik u kojemu se pojavljuje ovo objašnjavanje ekonomskim uzrocima, nije posve jedinstven. Na različite načine, kad dođe do teškoća, pokušava se ipak sve svesti na ekonomiku, a sve što se ne može na to svesti drži se ili znanstveno nevažnom slučajnošću ili se pojam ekonomskog proteže do njegove neprepoznatljivosti. Međutim, svi ti momenti koji su za ekonomsko tumačenje "slučajni", "slijede svoje vlastite zakone u istom smislu u kojem i ekonomski, te su za promatranje koje slijedi *njihovo* osobito značenje tada postojeći ekonomski 'uvjeti' 'povijesno slučajni' u istom smislu kao i obrnuto."[47]

Prema tome, zaključuje sasvim ispravno Weber, a s tim zaključkom bi se i Marx i Engels u potpunosti složili, svođenje "na *samo* ekonomske uzroke nije *ni na kojem* području kulturnih pojava ni u bilo kojem smislu iscrpno razjašnjenje, čak ni na području 'privrednih procesa'".[48] Weberu je pred očima lebdjela društvena zbilja koju treba razumjeti i objasniti, a ona nam pruža beskrajnu raznolikost uzastopnih događaja koji se u nama i izvan nas jedan za drugim i istodobno pojavljuju i nastaju. "A ta apsolutno beskrajna raznolikost ostaje potpuno nesmanjena čak i tada kada je naša pozornost usredotočena na jedini 'predmet' – kao što je neka konkretna razmjena – čim, naime, ozbiljno želimo pokušati *iscrpno* opisati *sve* njegove 'pojedinačne' komponente, a da ništa ne kažemo o njegovoj uzročnoj uvjetovanosti. Sve pojmovne spoznaje beskrajne zbilje od strane konačnoga ljudskog duha počivaju stoga na prešutnoj pretpostavci da samo ograničeni dio te zbilje čini predmet znanstvenog poimanja i da on treba biti 'bitan' u smislu 'vrijednosti znanja'."[49] A to objašnjenje se, prema Weberu, ne može iscrpiti svođenjem tih dijelova zbilje na određene zakone. Pojam kulture je vrijednosni pojam, kao što ćemo iscrpnije vidjeti i prikazati u poglavlju o Weberu, te je spoznaja ili razumijevanje tih dijelova zbilje sa stajališta njihova kulturnog značenja potpuno različito stajalište od analize zbilje u smislu zakona.

Da bi pokazao kako su i za sam razvoj kapitalizma važni i drugi faktori, Weber je posvetio svoje djelo o protestantskoj etici i duhu kapitalizma toj problematici. U njemu je nastojao pokazati, veoma suptilnim

---

ekonomska historija leži u povojima! – čim prije sistematski iskonstruiraju i da onda zamišljaju sebe grdnom silom. A tada može doći jedan Barth i sam napasti stvar, koja je u njegovoj sredini svakako degradirana na običnu frazu." (F. Engels, *Pismo C. Schmidtu* od 5. kolovoza 1890. *Odabrana pisma Marxa i Engelsa*, Zagreb 1987, str. 320. Pismo je bilo objavljeno 27. rujna 1890. u "Berliner Volks-Tribüne").

47 M. Weber, *ibid.*, str. 41-42.

48 M. Weber, *ibid.*, str. 42.

49 M. Weber, *ibid.*, str. 43-44.

i opširnim analizama razvoja protestantske etike u raznim njezinim varijantama, kako su moralna shvaćanja, osobito kalvinističkih struja i sekti, poticajno djelovala na razvoj kapitalizma. Mnogi su na temelju toga zaključivali da je Weber pokušao suprotstaviti materijalističkom shvaćanju historije idealističko, ali se sam Weber od toga jasno ogradio. Govoreći o tome šta bi sve trebalo uzimati u obzir kod analize asketskoga racionalizma u odnosu prema humanističkom racionalizmu, kao i prema filozofskom i znanstvenom empirizmu itd., Weber je zaključivao da "iako moderni čovjek uopće, čak ni pri najboljoj volji, obično nije u stanju da značaj koji su religiozni sadržaji svijesti imali za način života, kulture i narodne karaktere predstavi u onoj veličini kakav je on stvarno bio, – ipak nam, naravno, ne može biti namjera da na mjesto jednog jednostrano 'materijalističkog' stavimo jedno isto tako jednostrano spiritualističko kauzalno tumačenje kulture i povijesti. *Oba* ova tumačenja su *jednako moguća,* ali ona, ako polažu pravo na to da su završetak, a ne tek predradnja, ispitivanja, jednako malo služe historijskoj istini."[50]

Jednako je tako Weber izričito tvrdio da utjecaj privrednog razvitka na sudbinu religioznih misaonih tokova smatra vrlo značajnim, a nije na odmet da kažemo kako je i svoje kapitalno i životno djelo, koje je ostalo nedovršeno, posvetio svestranoj analizi odnosa privrede i ostalih sfera društvenog života.[51]

Treba još samo ukratko spomenuti, jer će o tome još biti riječi, da je Weber držao kako su svi "temeljni pojmovi" sociologije, ekonomije i drugih društvenih znanosti zapravo "idealni tipovi" koji kao takvi ne postoje u stvarnosti, ali je veoma važno njihovo heurističko značenje za istraživanje i spoznaju stvarnosti. Spominjući u vezi s ovim problemom "velikog mislioca" Karla Marxa, Weber je pisao da su "svi navlastito

---

50 M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo 1986, str. 214-215.

51 To je poznato djelo *Wirtschaft und Gesellschaft* koje je objavljeno godinu dana nakon njegove smrti, 1921. godine. A u vezi s odnosom privrednog razvitka i religioznih procesa, u jednoj bilješci u djelu o protestantskoj etici pisao je: "Za one čija kauzalna savjest bez ekonomskog ('materijalističkog', kako se to, na žalost, još uvijek kaže) tumačenja nije umirena, da ovdje napomenemo: da ja utjecaj privrednog razvitka na sudbinu religioznih misaonih tokova smatram vrlo značajnim i da ću kasnije nastojati da prikažem kako su se u našem slučaju procesi uzajamne prilagodljivosti njihovih veza razvijali. Samo što se oni religiozni misaoni sadržaji *ne* mogu naprosto ekonomski *deducirati*, oni su – na tome se ništa ne može da promijeni – upravo sa *svoje strane* najmoćniji plastični elementi 'narodnih karaktera' i čisto u sebi nose svoju vlastitu zakonitost i savlađujuću moć. I *najvažnije* razlike – one između luteranstva i kalvinizma – *uslovljene* su, osim toga, pretežno *politički*, ukoliko u tome učestvuju vanreligiozni momenti." (M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, str. 200.)

marksistički 'zakoni' i konstrukcije razvoja – ukoliko su *teorijski* bez mane – idealnotipski po naravi. Svatko tko se bavio marksističkim pojmovima zna eminentno, uistinu jedinstveno *heurističko* značenje tih idealnih tipova kad se upotrebljavaju da bi se s njima *usporedila* zbilja, a isto tako zna njihovu opasnost čim se uzimaju kao empirijski važeće ili uopće kao stvarne (to jest uistinu metafizičke) 'djelatne snage', 'tendencije', itd."[52]

S obzirom na početke ove velike teorijske debate interesantno je mišljenje njemačkoga liberalnog filozofa i historičara njemačke kulture *Theobalda Zieglera* koji je Marxu i marksizmu posvetio posebno poglavlje u svom djelu *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert*, čije je prvo izdanje objavljeno 1916. godine. Iako je bio oduševljen Bismarckom, koga je držao jednim od nekoliko najvećih ličnosti Njemačke, Ziegler je sa svoga liberalnog i u velikoj mjeri uravnoteženog stava znao pozitivno ocijeniti ulogu i radikalnih ličnosti poput Lassallea, Marxa, Engelsa i mnogih vođa njemačke socijaldemokracije. Tako je npr. o Marxovu *Kapitalu* pisao da se "odlikovao isto tako golemom masom brižno pronađenih činjenica kao i obiljem novih ideja i oštrinom dijalektike."[53]

Priznajući Marxu zasluge za razvoj socijalizma u Njemačkoj, na kraju je zaključivao da je "upravo materijalističko shvaćanje historije u svojoj jednostranosti i isključivosti onaj dio cijelog učenja koji se najviše može pobijati. A ipak ima zaslugu da je historičare svom silinom upozorio na utjecaj proizvodnih odnosa."[54]

U tom se razdoblju javio i tadašnji Labriolin učenik *Benedetto Croce* (1866–1952) koji se, međutim, ubrzo razišao s Labriolom i na kraju zasnovao filozofiju apsolutnog idealizma, te je jedno vrijeme bio blizak i surađivao s Giovannijem Gentileom. Međutim, kasnije, kad se Gentile priklonio fašizmu, Croce je ostao glavna ličnost i potpora talijanskog liberalizma.

U nekoliko članaka, koji su ubrzo bili objavljeni u knjizi pod naslovom *Materialismo storico ed economia marxistica* (1899), Croce izlaže svoja mišljenja o "genijalnom djelu jednog pisca kao što je bio Marx"[55],

52 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici*, *ibid*., str. 75. Kako mogu neki pojmovi imati "jedinstveno heurističko značenje" za spoznaju i razumijevanje društvene zbilje jedno je od temeljnih pitanja filozofije uopće, pa ću o tome nešto određenije reći u poglavlju o Weberu.

53 Theobld Ziegler, *Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert bis zu Beginn des Weltkrieges*, Berlin 1921, str. 425.

54 Th. Ziegler, *ibid*., str. 409.

55 Benedetto Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari 1927, str. VIII.

što ne misli i o njegovim nastavljačima. Za Crocea takozvani "historijski materijalizam nije filozofija historije"[56] i on isto tako nema nikakve veze s metafizičkim materijalizmom, što naglašava i Labriola. Jednako se tako ne slaže da bi on mogao biti nova metoda za istraživanje historije, što je katkad naglašavao i Engels, nego je jednostavno "*kanon* za historijsku interpretaciju. Taj kanon upućuje da se obrati pažnja na takozvanu ekonomsku bazu društva, da bi se bolje razumjelo njegove konfiguracije i promjene."[57] Croce je priznavao Marxu "političku genijalnost", pa je zato mislio da bi ga trebalo počasno nazvati "Machiavellijem proletarijata."[58]

Croce je, kao i neki drugi autori, držao da bi ovo shvaćanje historije bilo bolje nazvati "realističkim shvaćanjem historije"[59], jer ono znači opoziciju svim teologijama i metafizikama na području historije, a pojam materijalistički može izazvati pomutnju s obzirom na metafizički i prirodoznanstveni materijalizam.

Budući da su ovo mišljenje zastupali još neki autori u tom razdoblju, kao i mišljenje da bi ga bilo bolje nazvati "ekonomsko shvaćanje ili interpretiranje historije", potrebno je dati u vezi s ovim terminima jedno objašnjenje. Za Marxovu i Engelsovu koncepciju historije upotrebljavaju se dva termina: materijalističko shvaćanje historije i historijski materijalizam. Oba su termina, "die materialistische Geschichtsauffassung" i "der historische Materialismus", po smislu identična, ali po intenciji postoji među njima izvjesna razlika. Marx i Engels su u svojoj mladosti stvorili termin "materijalističko shvaćanje historije" da bi označili i podcrtali njihovu novu koncepciju historije koja je bila suprotstavljena tada vladajućoj idealističkoj koncepciji u njemačkoj filozofiji (Kant, Fichte, Schelling, Hegel i romantičari). Ovaj termin upotrebljavaju i poslije, a mnogi drugi teoretičari sve do danas.

Termin "historijski materijalizam" je stvoren nešto kasnije i usmjeren je prvenstveno prema prirodoznanstvenom materijalizmu koji je na evropsku scenu snažno stupio oko polovine 19. stoljeća, izrazitije nakon epohalnih Darwinovih otkrića. Ovim terminom se željelo podcrtati bitnu razliku između Marxova i Engelsova "materijalističkog shvaćanja historije" i prirodoznanstveno-materijalističkog shvaćanja historije. Dok "prirodoznanstveni materijalizam" nije pravio bitnu razliku između prirodnih i historijskih procesa i pokušavao historijske procese objasniti istim kategorijama i zakonima organskog svijeta, termin "his-

56 B. Croce, *ibid.*, str. 2.

57 B. Croce, *ibid.*, str. 79.

58 B. Croce, *ibid.*, str. 112.

59 B. Croce, *ibid.*, str. 20.

torijski materijalizam" trebao je upozoriti da Marxov i Engelsov materijalizam razlikuje prirodu i društvo, bez obzira na to što je i društvo, globalno gledano, dio prirode. Ali, društvo je nova sfera prirodnog bivstva podvrgnuta vlastitim, specifičnim zakonima i kategorijama, koji se ne mogu svesti na kategorije i zakone prirode. On ostaje "materijalizam" zato što i u društvu shvaća njegovu materijalnu stranu, ekonomsku, fundamentalnom za razumijevanje društva i njegova razvoja, a "historijski" je upravo zato što se razlikuje prije navedenim konceptom od "prirodoznanstvenog" materijalizma.

S obzirom na sve ove probleme koji su zaokupljali najbolje mislioce Evrope, mislim da je potrebno prikazati i mišljenje jednog od najpoznatijih američkih ekonomista na početku stoljeća, *Edwina Roberta Andersona Seligmana* (1861–1939), koji je predavao na Sveučilištu Columbia u New Yorku. Seligman je studirao u Berlinu, Heidelbergu, Ženevi i Parizu upravo u vrijeme kad se rasplamsavala diskusija i polemika oko materijalističkog shvaćanja historije. Tako je imao priliku upoznati se sa svim relevantnijim zastupnicima i protivnicima ove koncepcije te je, nakon povratka u SAD, objavio nekoliko članaka u "Political Science Quarterly" koje je zatim sakupio u knjizi *The Economic Interpretation of History* (1902).

Već u uvodu Seligman napominje, slično kao prije njega Croce, da bi bilo bolje ovu koncepciju nazvati "ekonomskim shvaćanjem ili interpretacijom", zato što su i biološke i geografske interpretacije također materijalističke. Prvi dio knjige prikazuje početke filozofije historije od Vica do Bucklea, zatim prethodnike ekonomske interpretacije, genezu Marxovih shvaćanja od "Rajnskih novina" do *Kapitala*, originalnost Marxova stava i na kraju nove primjene ove teorije, pri čemu nabraja i neke građanske historičare kao Pöhlmanna, Lamprechta i dr.

U drugom dijelu knjige pokušava kritički pristupiti problemu, nastojeći, kako i sam kaže, biti što objektivniji, pri čemu, moram odmah reći, u velikoj mjeri i uspijeva. Tako s pravom odbacuje mnoge kritike upućenu Marxu – da on npr. ne spominje engleske socijaliste u vezi sa svojom teorijom, ili da Marx nije bio toliki znalac i originalni mislilac kao što se vjeruje. Seligman citira pri tome Marxova protivnika ekonomista Böhm-Bawerka koji je Marxa nazvao "filozofskim genijem" i "intelektualnom snagom najviše razine". Seligman drži da bi Marx imao izuzetno mjesto u ekonomskoj teoriji i historiji već samo time kako je tretirao monetarni problem u II. knjizi *Kapitala*. A njegova ranija djela pokazuju da je "bio isto tako jak na drugim područjima ljudske misli."[60]

60 Edwin Robert Anderson Seligman, *The Economic Interpretation of History*, New York 1907, str. 55.

Također kaže da bez obzira na to prihvaćamo li ili ne Marxovu analizu industrijskog društva, treba priznati da "možda s iznimkom Ricarda, nije bilo originalnijeg, moćnijeg i oštroumnijeg duha u cijeloj historiji ekonomske znanosti."[61]

Oslanjajući se na sve ono što mu je tada bilo dostupno od Marxovih i Engelsovih spisa, a uzimajući u obzir i ono što je Engels u svojim pismima izložio krajem života, Seligman je zaključivao s punim pravom da ovu teoriju ne shvaća tako da se cijela historija treba objašnjavati samo ekonomskim terminima, nego da prvo što treba uzeti u obzir jesu socijalne konsideracije, a da je važan faktor u socijalnim promjenama ekonomski faktor.[62] Jednako se tako ne slaže s onim mišljenjima i kritičarima koji su prigovarali da ekonomski determinizam negira ljudsku slobodu, naglašavajući da čovjek jest slobodan, ali i uvjetovan mnogim okolnostima. Također je držao da socijalizam ne proizlazi nužno iz materijalističkoga tumačenja historije, jer su to, u osnovi, potpuno nezavisne koncepcije.

Ekonomska interpretacija historije, u razumnom i moderiranom obliku, ne subordinira moralni život ekonomskom životu, nego samo nastoji pokazati da je moralni progres čovječanstva bio usko povezan s ekonomskim i socijalnim progresom. "Sve u svemu, ekonomsko shvaćanje historije, pravilno interpretirano, ne zanemaruje duhovne sile u historiji; ono samo nastoji istaći okolnosti u kojima je duhovni život dosad bio sposoban da nađe svoj puni užitak."[63]

Seligman se osvrće i na neke jednostrane interpretacije historijskog materijalizma i jednostrane primjene na području historijskih istraživanja, citirajući i Engelsova upozoravanja u pismima. Seligman u potpunosti priznaje važnost ekonomskog faktora, ali misli da u tome ne treba pretjeravati. Razlika između znanstvenika i fanatika je u tome što prvi vidi ograničenja jednog principa, a drugi ne prihvaća niti jedno. Kritike pravična duha ne sude o vrijednosti jedne doktrine na temelju pretjerivanja što ih čine neki koji je zastupaju. Citirajući Engelsove primjedbe na takve postupke, pa čak i priznanje da su i oni sami krivi za neka pretjerivanja, Seligman zaključuje: "Tako mi vidimo da se učenja 'historijskog materijalizma' u njegovu grubom obliku odriču i sami njegovi osnivači. A nažalost je istina da je mnogo 'historijskih mate-

---

61 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 56.

62 Na stranici 146. Seligman je pisao: "Ekonomska interpretacija historije, korektno shvaćena, ne pretendira da se svaki fenomen ljudskog života uopće, ili socijalnog života posebno, treba objasniti ekonomskim razlozima." (E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 146.)

63 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 134.

rijalista', ekstremnim pretjerivanjem i krajnostima njihovih tvrdnji, pridonijelo diskreditiranju jednog učenja koje, u svomu sublimiranom obliku, sadrži tako veliki dio istine, i koje je tako mnogo učinilo za progres znanosti."[64]

Raspravljajući i o nekim drugim pitanjima, koja možemo ovdje izostaviti, Seligman je zaključivao da je, sve do danas, progres i propast naroda u velikoj mjeri ovisila o unutrašnjim i vanjskim ekonomskim odnosima socijalnih grupa. U borbi između individuuma i grupa, u želji da što više napreduju i poboljšaju svoju egzistenciju, prvobitne konsideracije imale su nužno ekonomski karakter. Ovo tumačenje je u biti istinito za prošlost, ali izgleda da će sve manje biti istinito za budućnost. Seligman naime misli da u budućnosti, kada znanost bude ovladavala sredstvima proizvodnje, a razvoj društva bude održavan svjesnom akcijom socijalnih grupa, kada ljudi budu živjeli kao danas najviđeniji, tada će ekonomski uvjeti doći u zadnji plan. Ali dok to razdoblje nije dostignuto, ekonomski će uvjeti biti primarni i nadmoćni.

S filozofske točke gledišta, zaključivao je Seligman ova zaista oštroumna razmišljanja, a osobito s ekstremnoga stajališta, ne može se, naravno, prihvatiti da ovo stajalište univerzalno objašnjava cijeli ljudski život. Ali u užem smislu, tj. "u smislu da je ekonomski faktor imao najveću važnost u historiji i da treba računati s historijskim faktorom u ekonomici – teorija je imala i još uvijek ima osobito značenje."[65]

Karl Marx je mnogo bolje nego Comte ili Spencer i nego mnogi drugi, pokazao da je svaka ekonomska institucija historijska kategorija, te je također pokazao na nov i plodan način odnos između ekonomskih i socijalnih činjenica. Budući pisac o ekonomskoj i socijalnoj znanosti morat će pokazati da Marx ima mnogo značajnije mjesto nego što mu se dosad davalo, izuzevši grupe socijalista. "U čistoj ekonomskoj teoriji djelo Marxa, iako briljantno i suptilno, vjerojatno će živjeti samo zbog svoga kritičkog karaktera; ali u ekonomskoj metodi i u socijalnoj filozofiji ostat će dugo sjećanje na Marxa kao jednog od velikih pionira koji su, ako i nisu bili kadri da dosegnu cilj, osvijetliti novi i pun nada put u divljini ljudske misli i ljudskog progresa."[66]

Seligman koji, kako već rekoh, nije bio marksist, zaključivao je, na temelju dobrog poznavanja Marxovih i Engelsovih spisa, a također svih glavnih kritika, da je Marxovo filozofsko shvaćanje historije, tj. ekonomska interpretacija historije kako je Seligman naziva, mnogo učinila za ekonomsku znanost, a još više za historiju. "Ona nas je naučila da tra-

64 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 145.

65 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 159-160.

66 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 162-163.

žimo ispod površine."[67] Bez ekonomske interpretacije historije nema potpunog razumijevanja historije, a u tom je pogledu Marxovo djelo nezaobilazno i ima časno mjesto u historiji intelektualnog razvoja i znanstvenog progresa, zaključio je Seligman svoja razmatranja.

Preostalo mi je da u ovom prikazu najviđenijih predstavnika građanske filozofije i znanosti, bez ikakvih namjera da iscrpim listu najviđenijih, jer bi za to trebalo posebno djelo, dadem na kraju i nešto više prostora jednom evropskom misliocu kome će biti posvećeno i posebno poglavlje, a koji je svojom misaonošću, težnjom za istinom, kao i posebnim etosom, u mnogo čemu nadilazio svoje građanske pozicije. *Ernst Troeltsch*, kao protestantski teolog i filozof, veoma je dobro vidio da se historijskom problemu ne može prilaziti s dogmatskih i apriornih principa i da se Marxovo djelo nije moglo podcjenjivati ili zaobići.

Troeltscheva ramatranja ovih pitanja, koja je prvo objavio u časopisu "Historische Zeitschrift" 1919. godine, a zatim u proširenom obliku uvrstio u svoje značajno djelo o historizmu (treće poglavlje pod naslovom: Marksistička dijalektika), spadaju u najozbiljnija, najdublja i, možemo reći, najobjektivnija u tom razdoblju. Jer, Troeltschu nije bilo stalo da nekoga osuđuje ili pobija, nego mu je bilo stalo do filozofske istine.

Troeltsch je držao da je uz velikoga duhovnoznanstvenog revolucionara Nietzschea drugi veliki revolucionar epohe Karl Marx, koji je svojim djelima revolucionirao historiju. Nakon Hegela je samo u marksizmu održana i značajno dalje razvijena dijalektika. Marx je upravo zato velika znanstvena figura, a Engels veoma bogat kombinatorik, živi i oštroumni promatrač i otkrivač.[68]

Troeltsch je, opisujući tadašnju situaciju u Njemačkoj, kada se zbivao veliki prevrat od njemačkoga klasičnog idealizma preko Feuerbacha i Marxa na materijalizam, veoma dobro vidio da je bit problema bila u formiranju jedne nove dijalektike. Poput nekih već spomenutih mislilaca i Troeltsch je držao da se kod Feuerbacha i Marxa radilo o realističkoj dijalektici, a ne materijalističkoj, jer je to bio "krajnji realizam i empirizam na dijalektičkoj osnovi."[69] Feuerbach i Marx su, po njegovu mišljenju, upotrebljavali termin "materijalizam" iz poriva za što većim i jačim uništenjem cjelokupne religiozne i državne mistike i iz radosti za što očiglednijim i uvjerljivijim realizmom. "To je antiideološko, antispiritualističko i antimističko ili bitno ekonomski-socijalno shvaćanje

67 E. R. A. Seligman, *ibid.*, str. 163.

68 Vidi Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme.* I. sv. *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, str. 315-317.

69 E. Troeltsch, *ibid.*, st. 325.

historije, ali nikakva materijalistička metafizika."[70] Srž Marxova shvaćanja i doprinosa je ekonomsko-socijalno proširena i antiideološki preobražena dijalektika. Dijalektika, prije kod Hegela a sada kod Marxa, omogućila im je zahvaćanje i sintezu velikih razdoblja, a ta se dijalektika bitno razlikuje od evolucionizma Darwina, Huxleyja, Comtea ili Spencera koji upravo zato nisu imali sposobnost dubljega konstruktivnog cjelovitog zahvata. Troeltsch posebno hvali Marxovu sposobnost analize i prikaza cijelih epoha, a osobito modernoga kapitalizma koji sav počiva na višku vrijednosti. Iako, kaže Troeltsch, on ne može u potpunosti procijeniti ispravnost toga stava u vezi s kapitalizmom, "metodski je to veličanstveno i duboko misaono promišljeno."[71]

Troeltsch drži da je dijalektika kod Marxa i Engelsa temeljito promijenjena. Filozofski gledano tu postoje opustošenja njezina prvobitnog i jedino mogućega smisla, njezine metafizičko-logičke osnove i metafizičko-etičkih ciljeva. Ali s obzirom na filozofiju historije, ova opustošenja ne djeluju tako nepovoljno kao što bi se pomislilo. Kod Marxa čisto dinamički smisao dijalektike, oslobođen okova metafizike i stroge metodike, proširen socijalno-ekonomskom problematikom, djeluje kao realističko obogaćenje pa i produbljenje. Ali, ostaje i mnogo toga nasilnoga, jednostranoga i tendencioznog. Koja su to odstupanja od Hegelove dijalektike? "Ukratko se može reći: dijalektičko-realistička kontemplacija je povezana s revolucionarnim prirodnim pravom. Dijalektika je odduhovljena i naturalizirana. Dijalektika je ekonomizirana. Dijalektičke suprotnosti formalno-logičkih određenja pretvorene su u realne klasne suprotnosti."[72]

U vezi s prvim pitanjem Troeltsch misli da revolucionarno interpretiranje dijalektike u smislu "diktature proletarijata" dovodi do različito mogućih tumačenja koja nisu bezazlene prirode. Troeltsch posebno upozorava kako je u ovom slučaju Hegelova ideja o "aufheben" upotrijebljena za situaciju koja je neprimjerena stvarnoj situaciji proletarijata. U situaciji kada je proletarijat osiromašen, odljuđen i pun klasne mržnje, ne može se pretpostaviti da on najednom postaje nosilac besklasne ljubavi za čovjeka i ljudsku zajednicu. Treba li to novo društvo ostvarivati manjina preko revolucionarnog terora ili preko organske izgradnje i zadobivanja većine u društvu? Tu navodi mišljenje W. Sombarta koji u svom djelu *Sozialismus und soziale Bewegung* drži da je "diktatura proletarijata" strano tijelo u marksizmu i da je taj koncept od boljševika razvijen kao teroristička vlast manjine, dok je socijalizam

70 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 326.

71 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 330.

72 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 333.

razvoj cjelokupnog tijela društva i zasnovan na Marxovu historijsko-realističkom učenju o kontinuitetu i razvoju.

O ovom problemu ću još imati prilike raspravljati, a sada samo naglašavam da je Troeltschovo upozorenje o zrelosti proletarijata, u tom razdoblju, da postane nosilac najviših humanističkih vrijednosti, u svakom pogledu bilo ozbiljno upozorenje.

U vezi s naturaliziranjem dijalektike Troeltsch je izrazio svoje oštro kritičko mišljenje jer je, kao filozofsko-teološki mislilac, držao da u slučaju kada se dijalektika liši metafizičke osnove i veze bivstva i vrijednosti, ona postaje relativistička i pozitivistička i tako "pojam kontinuirane dinamike bez osnove, bez cilja, bez duše i dubine, bez tajne i tmine, bez jednog u njoj sadržanog istinskoga, općeg i bez jednog iz nje proizašloga istinskog individualnog."[73]

Troeltsch je na kraju mislio da je naturalizirana dijalektika ipak upravo nešto nečuveno i čudesno, ali je, bez obzira na to, čisto historijski omogućila veoma važne spoznaje.

U vezi s trećim momentom, ekonomiziranjem dijalektike, Troeltsch je držao da je Marxova oštroumnost već i prije 1848. godine, kada je pisao o mozelskim vinogradarima, zapazila da je cjelokupni idejni, pravni itd. svijet uvjetovan i obojen socijalnoekonomskom osnovom. Nije bitan razvoj ideja, nego društvenog bivstva, prvenstveno društvene osnove, nakon čega slijede i promjene nadgradnje. Sve je ovo kod Marxa proizlazilo ne iz teorije, nego iz promatranja, te se i potvrđivalo kod svake dublje analize modernih duhovnih i političkih borbi što je Marx pokazao u svojim manjim političkim spisima. S tog je stajališta Marx kritizirao spiritualizam historičara, koji su provodili periodizaciju na osnovi ideja i religija, kao i Hegela, Feuerbacha, mladohegelovce, Rugea, Grüna, Hessa, Fouriera, Cabeta, Proudhona i dr. Sve je ovo bilo oštroumno promatranje i "bez sumnje točno i stvarno obogaćenje i produbljenje historijskog razumijevanja."[74]

Priznavajući Marxu veliko značenje njegova ekonomskog produbljenja dijalektičkog promatranja i interpretiranja historije, Troeltsch je isto tako ukazivao na jednostranosti i neprimjerenosti kada se ovaj strogi monizam materijalizirane i naturalizirane dijalektike spoji s revolucionarno-agitatorskom tendencijom u politici. Ali bez obzira na sve probleme koji iz ovakve primjene proizlaze, na sve teškoće i proturječja, Troeltsch je držao da je Marxova osnovna misao historijskog materijalizma važna i presudna za razumijevanje historije. Bez obzira na probleme odnosa baze i nadgradnje koji uključuju i mnoga druga pitanja,

73 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 340.

74 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 344.

"u svakom slučaju je ovisnost ideološke nadgradnje u većini pravilo,"[75] i u tome je problem mnogih jednostranih, religijskih i političkih istraživača koji te odnose nisu zapažali. Velika razdoblja kulturne historije mogu se, zapravo, ponajprije karakterizirati prema obilježjima ove osnove. Pogotovo ako se tome doda određena duhovnost koja odgovara tomu kulturnom krugu, kao što je npr. M. Weber učinio u vezi s razvojem kapitalizma. Ekonomizirana dijalektika je, dakle, bez obzira na pretjerivanja i nečuvenosti, krajnje plodno postavljanje pitanja i uvid u društvene odnose i procese.

I konačno, rastvaranje logičkih suprotnosti dijalektičkih procesa u realno i materijalno zainteresirane životne suprotnosti, tj. klasne sukobe, također je važan doprinos za razumijevanje socijalnih ideologija, i nigdje Marx nije bio tako oštrouman kao u otkrivanju ovih veza i svođenju svih političkih, etičkih, religioznih patosa na materijalne klasne interese. Ali, ne uzimajući u obzir i mnoge druge elemente za društveni preobražaj, opet postaje sumnjivo ili neshvatljivo kako se iz sistematski poticane klasne mržnje može roditi nova epoha slobode, jednakosti i sreće sviju.[76]

Uza svu svoju razumljivu kritičnost Troeltsch zaključuje da je, bez obzira na moguće teorijske primjedbe, izvan svake sumnje da je veliki dio cijele historije i svih ideologija "povezan s klasnim suprotnostima, da ove posljednje barem sve oboje ili suuvjetuju, olakšavaju ili otežavaju, potiču ili koče, i da su veliki preobražaji historije uvijek povezani s propadanjem starih, usponom novih klasa. To ide sve do literature, umjetnosti i filozofije, a da o religijama i ne govorimo. I ovdje se dakle radi o novim i krajnje značajnim pitanjima za cijelu historiju."[77]

Dalje Troeltsch pokazuje kako je Marx shvatio faze, formacije historije i naglašava da prve tri nije detaljnije analizirao, ali da uvijek ima oštroumnih, duhovitih i izvanredno pogođenih uvida i napomena. Najviše je vremena posvetio kapitalizmu. Daljnje razrade u socijalističkoj literaturi nisu s obzirom na historijsku problematiku donijele ozbiljnija dostignuća. "Marxovo je znanstveno-akademsko obrazovanje imalo malo njih, njegov genij nitko. On – i Lassalle – ostali su osamljeni."[78]

75 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 349.

76 Vidi E. Troeltsch, *ibid.*, str. 353. Ovaj kritički moment posebno želim naglasiti, jer je bio prisutan i kod nekih drugih građanskih filozofa-humanista (Lotze, Simmel, Durkheim, Weber) koji nisu zazirali od socijalističkih ideja, ali su, uvelike s pravom, zazirali od terorizma manjine, kakav je dosad bio uglavnom slučaj u svim "socijalističkim" revolucijama u kojima je radnička klasa bila nerazvijena i izrazito manji dio stanovništva.

77 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 353.

78 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 359.

Socijalistička literatura nije mnogo pridonijela ovom sporu, ali ipak nije bez duha. Zato se historijskofilozofski rezultati marksističke dijalektike u velikom stilu nalaze samo u djelima onih koji ne zastupaju socijalističko-praktičku tendenciju i koji nisu dogmatski vezani s revolucionarnom partijom. Kod njih uvijek postoji smisao za cjelinu, objašnjenje pojedinačnoga i partikularnog iz te cjeline, obrada pojedinih socijalnih tvorevina i epoha kao individualno-konkretnih i objašnjenje vrijednosti i njihova smisla iz njihove ekonomsko-socijalne temeljne strukture pri čemu je, kao već kod Marxa, razbijen kruti i bezuvjetni monizam i isključiva prisila ekonomskog momenta. "Ali ostaje jedan filozofski i opći duh u tim istraživanjima, usmjerenost na dinamičko – živo poimanje pojedinačnih totaliteta i na razvojno dinamičko povezivanje, prije svega na upravljanje pogleda na važnost ekonomsko-socijalne osnove za sva ta kretanja i sveze, jasna karakterna svojstva koja ta istraživanja razlikuju od uobičajene fahhistorije koja je potpuno otuđena od filozofije i od historije i koja koketira samo s kauzalnim zakonima duha. A sve to potječe od marksizma."[79]

Završavajući svoje kritičko razmatranje materijalističkog shvaćanja historije, koje je do tog vremena bilo sigurno jedno od najdubljih i najobjektivnijih uvida u tu problematiku, Troeltsch je zaključivao da ovo netom rečeno vodi do toga da marksizam gubi univerzalnohistorijsko obilježje. Razvoj postaje pojedinačni razvoj, njegovo uspoređenje ne vodi univerzalnoj historiji nego sociologiji u kojoj se znanstveni elementi marksizma počinju danas rastvarati, kao kod Plengea, Tönniesa, Büchera, Sombarta i M. Webera.

Ovim završavam sumarni prikaz prvih početaka značajne debate o materijalističkom shvaćanju historije koja će nas pratiti i tokom cijeloga dvadesetog stoljeća. Već sam na početku ovog prikaza napomenuo da je ona morala imati, bez obzira na stajališta pojedinih njezinih protagonista, mnoge insuficijencije koje su velikim dijelom bile i objektivne naravi. Tada još nisu bila poznata sva Marxova i Engelsova djela, upravo i ona koja su za ovu problematiku od prvenstvenog značenja, posebno iz njihova mladenačkog razdoblja. Jednako je tako u to doba bila nedovoljno poznata i geneza njihove misli tako da je bila zapostavljena njezina hegelovska, dijalektička komponenta, što je za razumijevanje funkcioniranja ukupnosti socijalnih odnosa, kao i pojedinih Marxovih i Engelsovih formulacija, bilo od prvenstvenog značenja. Mnoge kasnije napomene, upozorenja i ispravke u Engelsovim pismima nisu svi morali poznavati, jer su one bile objavljivane uglavnom u socijaldemokrat-

79 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 361.

skoj štampi. A ni pisma nisu filozofske i znanstvene studije i rasprave te se i njihovu sadržaju moglo još štošta primijetiti ili su barem mnoga pitanja ostajala nerazrađena. Zato je u većini slučajeva prevladavala kod kritičara, a i kod mnogih marksista, interpretacija historijskoga materijalizma kao "ekonomskog materijalizma", što su bolji poznavaoci Marxa i dijalektike, kao što su bili Labriola, Mehring ili Plehanov, već tada, kako smo vidjeli, kritizirali i upozoravali na veću kompleksnost i dijalektičnost Marxove i Engelsove misli.

Za ovu jednostranost interpretacije bili su također donekle krivi i sami autori, kako je to i Engels priznao u svojim pismima. U naše vrijeme je to bilo više puta uočeno i naglašeno, pa sam tako i ja u svojoj *Historiji marksizma*, napominjući da je Marxova nova koncepcija čovjeka i historije bila u *Manuskriptima, Tezama o Feuerbachu* i *Njemačkoj ideologiji* najdublje i najuspješnije izložena, zaključio da je kasnije, kad je kod njih postojala namjera da popularnije iznesu svoje rezultate, dolazilo i do pojednostavnjenja i nepreciznosti koje su štetile originalnoj zamisli. Kasnije formulacije o "bazi i nadgradnji", o "idealnom svijetu kao materijalnom svijetu koji je prenijet i prerađen u čovjekovoj glavi", o "svijesti kao odrazu" itd. nisu bile najsretnije formulacije onog stajališta koje je, posebno Marx izborio u svomu genijalnom mladenačkom stvaralaštvu.

S obzirom na tadašnje a i kasnije diskusije oko ovih pitanja i teorije historijskog razvoja, treba spomenuti barem još sljedeće.

Većina je kritičara pronalazila razna historijska događanja i pojedinačna zbivanja koja se nisu mogla svesti na ekonomiku i ekonomske interese, pa su mislili da su time eo ipso oborili Marxovu koncepciju. Treba naglasiti da Marx nije imao nikakvu namjeru pronaći rješenje i recept za objašnjenje svakoga pojedinačnog historijskog događaja, jer to nije filozofskohistorijski zadatak. Njemu je, kao i svakomu dobrom historičaru, bilo jasno da su pojedina zbivanja rezultat velikog broja raznih utjecaja i momenata koje je čak teško iscrpiti u analizi. U svim tim zbivanjima sudjeluje čovjek i njegova uža ili šira zajednica s bezbroj raznih interesa, želja, ambicija i nastojanja tako da ti događaji i zbivanja mogu biti uzrokovani najrazličitijim motivima – religioznim, psihološkim, političkim, raznim tradicionalnim shvaćanjima i predrasudama itd. – pa čak i takvim koji ne moraju biti u ekonomskom interesu pojedinca ili zajednice, nego dovode i do negativnih ekonomskih posljedica.

Filozofskohistorijska koncepcija uvijek ima na umu historiju kao cjelinu te je i Marxu u njegovu nastojanju da je shvati bilo prvenstveno stalo da pronađe osnovne uzroke *razvoja* historije i razumijevanja prelaska jednih epoha historije u druge. U tom pogledu je držao da je dostatno i ono što je u svojim napisima rekao, iako je jasno da bi se samo

predgovor njegovu *Nacrtu za kritiku političke ekonomije* mogao razraditi u cijelo omašno djelo.

Međutim, i za početak ove velike diskusije treba ipak konstatirati sljedeće. Iako ona još nije mogla razotkriti svu kompleksnost i filozofsku utemeljenost Marxove filozofske koncepcije historije i čovjeka, ipak je urodila tim plodom da su i filozofi i historičari od tada priznali da je ekonomski moment u interpretaciji i shvaćanju historije bio u velikoj mjeri ili u potpunosti zanemaren. Svi najbolji mislioci toga vremena, a naveo sam ponajbolje, a neke ćemo kasnije još upoznati, priznali su zaslugu Marxu i Engelsu: da su svojim materijalističkim shvaćanjem historije unijeli neophodnu dimenziju u historijska proučavanja, bez koje se od tada nije moglo više zamisliti niti jedno ozbiljno i temeljito historijsko djelo, kao ni filozofsko istraživanje i koncipiranje historije.

2. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U NJEMAČKOJ

Wilhelm Dilthey

Dilthey (1833–1911) je u svakom pogledu bio svojevrsna figura njemačke filozofije na prijelazu stoljeća. Nijedan njemački filozof toga vremena nije tako duboko uronio u historijski svijet i bio samo njime preokupiran kao Dilthey. Na svoj način su mu u tome slični J. Burckhardt i F. Nietzsche. Ali, dok kod Burckhardta prevladava kulturnohistorijska komponenta, a kod Nietzschea antropološki subjektivizam i radikalni kriticizam prema građanskom svijetu, kod Diltheya prevladava smirena usmjerenost na istraživanje i razumijevanje tog svestranoga i isprepletenoga duhovnog svijeta. Samo što Dilthey, za razliku od mnogih svojih tadašnjih kolega, unosi značajnu notu realizma u ta istraživanja i time zapravo raskida s dominantnom strujom transcendentalizma, koja je u raznim neokantovskim školama davala glavni pečat njemačkoj filozofiji u drugoj polovini 19. stoljeća.

Rođen je u Biebrichu na Rajni 1833. Otac mu je bio protestantski pastor, kalvinistički teolog s izrazitim smislom za historiju i politiku. Nakon završetka gimnazije u Wiesbadenu, započinje studirati 1852. godine teologiju u Heidelbergu. Ubrzo prelazi na studij u Berlin, gdje završava teologiju. U Berlinu se bavi muzikom, sluša Schleiermacherove učenike Nietzschea, Twestena i Niednera, ali i historijska predavanja Rankea, filološka kod Böckha i filozofska kod Trendelenburga. U Berlinu ima širi krug prijatelja s kojima raspravlja o raznim pitanjima filozofije, filologije itd. te proučava historiju Crkve i prakršćanstva, iako, treba odmah napomenuti, nije bio religiozna narav.

Nakon završetka studija postaje samostalan pisac i surađuje u raznim časopisima i dnevnim listovima pod raznim pseudonimima. U tom razdoblju, studijem Schleiermacherove filozofije, definitivno se odlučuje za filozofsko istraživanje historije i duhovnih znanosti. Godine 1866. dobiva poziv da predaje na sveučilištu u Baselu, ali ubrzo odlazi u Kiel, a 1871. u Breslau gdje uspostavlja trajno prijateljstvo s grofom Paulom Yorckom von Wartenburgom koji je također pokazivao veliki interes za

filozofskohistorijska pitanja. Svoje prvo veliko djelo, *Einleitung in die Gesteswissenschaften* (1883), objavljuje kao profesor i nasljednik' Lotzea u Berlinu. Već u tom djelu je pisao, što je bilo karakteristično za njegov filozofski stav, da se u mnogo čemu slaže sa spoznajno-teorijskom školom Lockea, Humea i Kanta, ali u "žilama spoznajnog subjekta, što su ga konstruirali Locke, Hume i Kant, ne teče stvarna krv, nego razrijeđeni sok uma kao puke misaone djelatnosti."[80] Dilthey je već u predgovoru ovom djelu naznačio bit svoga stajališta, a to je historijsko i psihološko bavljenje cijelim čovjekom, koji nije samo intelekt, nego koji ima volju, koji osjeća i predočuje, bez čega se ne mogu, po njemu, razumjeti niti vanjski svijet i njegove kategorije i zakoni. "Metoda sljedećeg pokušaja je stoga ova: svaki sastavni dio suvremenoga apstraktnog, znanstvenog mišljenja povezujem s cijelom ljudskom prirodom, kao što je pokazuju iskustvo, proučavanje jezika i historije i tražim njihovu povezanost. I tako se pokazuje: najvažniji sastavni dijelovi naše slike i naše spoznaje stvarnosti, kao i osobno jedinstvo, vanjski svijet, individuumi izvan nas, njihov život u vremenu i njihovo uzajamno djelovanje, sve se to može objasniti iz te cijele ljudske prirode, čiji realni životni proces ima u volji, osjećanju i predočivanju samo svoje različite strane. Ne pretpostavka nekog ukočenog apriorìa naše spoznajne moći, nego samo historija razvitka, koja polazi od totaliteta našeg bića, može odgovoriti na pitanje koje mi svi treba da uputimo filozofiji."[81]

Ovo je bilo veoma značajno stajalište, kako ćemo i kasnije vidjeti, koje zapravo nastavlja na najbolje tradicije francuskoga prosvjetiteljstva, a pogotovo njemačke linije Hegel-Marx, koja prevladava tradicionalne jednostranosti i sagledava čovjeka u njegovu totalitetu. Na ovoj liniji, koja završava u potpuno realističkom koncipiranju čovjeka i historije, bit će samo pitanje koje će strane toga totaliteta pojedini filozof više imati u svojoj teorijskoj optici. Dilthey je npr. znao da je ekonomika čovjeka dio njegova historijskog bića, ali je, za razliku od Marxa, ipak bitno bio usmjeren na ono duhovno područje koje je predmet duhovnih znanosti.

Dilthey, dakle, pripada onoj filozofskoj matici koja je u to vrijeme pokušala zasnovati teoriju duhovnih znanosti i što jasnije ih diferencirati od prirodnih. Zato ga nije mogla zadovoljiti intencija Comtea, Bucklea, St. Milla i drugih empirista i pozitivista koji su nastojali historijsku stvarnost prilagoditi pojmovima i metodama prirodnih znanosti. Diltheyevo razmišljanje je u tom pogledu bitno na liniji one evropske tra-

80 Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* I Band, Stuttgart-Göttingen 1959, str. XVIII.

81 W. Dilthey, *ibid.*, str. XVIII.

dicije koja u Rousseauu, Condorcetu, Herderu, Fichteu, Hegelu, Savignyju, Schleiermacheru i Lotzeu ima svoje najeminentnije predstavnike. I dok se u njegovo vrijeme Hegela zapostavljalo, Dilthey je u svomu posljednjem velikom djelu pisao da je Hegel "jedan od najvećih historijskih genija svih vremena,"[82] koji je ideju razvitka učinio središtem duhovnih znanosti, te je tom idejom povezao osvrt na prošlost s napredovanjem u budućnost, u ideal.[83]

Ne postoji čovjek koji prethodi historiji i društvu. Čovjek, koga zdrava analitička znanost ima kao objekt jest individuum kao sastavni dio društva. Težak problem što ga psihologija treba riješiti je analitička spoznaja općih svojstava čovjeka. Zato su antropologija i psihologija temelj ove spoznaje historijskog života, kao i svih pravila upravljanja i napredovanja društva, mislio je Dilthey. Prirodne znanosti imaju za svoj predmet činjenice koje u svijest dolaze izvana, dok se predmet duhovnih znanosti pojavljuje iznutra, kao jedan živi sklop. Prirodu zato objašnjavamo, a duševni život, pa tako i historiju, razumijevamo. "Ovo razumijevanje seže od shvaćanja dječjeg tepanja do shvaćanja Hamleta ili kritike uma. Iz kamenja, mramora, muzički oblikovanih tonova, iz gesta, riječi i pisma, iz postupaka, privrednih poredaka i ustrojstava govori nam isti ljudski duh i traži objašnjenje."[84]

Ljudski duh se u prirodi, fizičkim i duhovnim predmetima opredmećuje, te je cjelokupna historija, od privrede i proizvodnje do umjetnosti, religije itd. čovjekovo djelo. Ovo je značajna dodirna točka Diltheyeve i Marxove koncepcije, što se veoma često i uglavnom previđalo ili izbjegavalo konstatirati. Dilthey je daleko od svojih sunarodnjaka filozofa koji su pravili provaliju između prirode i historije i kantovskim apriornim transcendentalizmom shvaćali umsko kao zakonodavno. Za Diltheya je odvajanje fizičkoga od psihičkog zabluda. Mi smo sami priroda i priroda djeluje u nama nesvjesno i u tamnim nagonima. I ne samo to. Čovjek naime oblikuje svojim djelanjem vanjski svijet, on stvara obrađena polja, sadi biljke, stvara nastambe, slike, umjetnička djela itd., i to uvijek ne samo kao individuum, nego u zajedništvu s drugim ljudima. Sve je to, zapravo, objektivirani um, objektivni duh, ali ne više hege-

82 W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften* VII Band, Stuttgart-Göttingen 1968, str. 99.

83 Vidi W. Dilthey, *ibid.*, str. 105.

84 W. Dilthey, *Einleitung in die Hermeneutik* (1900), *Gesamm. Schriften* V Bd, Stuttg.-Göttingen 1957, str. 318-319. Dilthey daje i historijski prikaz razvoja hermeneutike, da bi istaknuo posebno važnost Schleiermacherove hermeneutike za razumijevanje čovjeka i duhovnoga svijeta. Zato Dilthey daje također važno mjesto za razumijevanje duhovnog i historijskog svijeta analitičkoj i deskriptivnoj psihologiji.

lovski shvaćen nego u potpunosti realistički i, bez pretjerivanja možemo reći, u Marxovu materijalističkom smislu. “Tek s idejom objektivacije života dobivamo uvid u bit historijskog. Sve je ovdje nastalo duhovnim činom i stoga nosi karakter historiciteta. U osjetilni svijet je on utkan kao proizvod historije. Od rasporeda drveća u jednom parku, poretka kuća u jednoj ulici, svrsishodnog oruđa obrtnika do krivične presude u sudu, u svakom času je oko nas ono što je historijski nastalo. Što duh danas unese od svoga karaktera u svoje životno iskazivanje, sutra je, ako opstane, historija. Kako vrijeme napreduje, mi smo okruženi ruševinama Rima, katedrala, zamkova samovlašća za uživanje. Historija nije ništa što je od života odvojeno, ništa što je svojom vremenskom udaljenosti odvojeno od sadašnjosti.”[85]

Duhovne znanosti imaju, dakle, za razliku od prirodnih, kao svoj predmet objektivaciju duha, objektivaciju života. A ta objektivacija je uvijek nešto fluidno, a ne čvrsto, nešto prolazno, a ne stalno. Ovdje je sve stvoreno, dakle historijsko, i zato se razumijeva jer sadrži u sebi nešto zajedničko. Zato i pojam duhovnih znanosti seže tako daleko kao i razumijevanje, a razumijevanje ima svoj jedinstveni predmet u objektivaciji života. “Tako je pojam duhovne znanosti prema opsegu pojava koje pod nju potpadaju određen objektivacijom života u vanjskom svijetu. Duh razumije samo ono što je stvorio.”[86]

Mogli bismo još navesti mnoga mjesta iz citiranih glavnih djela gdje Dilthey pravi razliku između prirode i historije, prirodnih i duhovnih znanosti i objektivnog duha kao objektivaciji života u svijetu, gdje je dakle i kategorija života, slično kao kod Nietzschea, bitna kategorija za razumijevanje Diltheyeve koncepcije historije i filozofije historije.

Priznavajući veliko značenje Hegelovoj misli za stvaranje slike o historijskom umu i svijetu, Dilthey ne jednom naglašava i razlike u njihovim koncepcijama i metodološkom postupku. Hegel je, kaže Dilthey, konstruirao zajednicu iz opće umne volje, a mi moramo danas polaziti od realnosti života. U životu je djelatan totalitet duševnog ustrojstva čovjeka. Zato mi ne možemo metafizički konstruirati kao Hegel, nego analitički istraživati te međuzavisnosti, objektivacije uma i duha. Taj objektivni duh ne možemo uklopiti u neku idealnu konstrukciju, nego moramo njegovu stvarnost utemeljiti u historiji. A naša analiza ljudske egzistencije ispunjava nas osjećajem krhkosti, moći mračnih nagona, patnje zbog iluzija, konačnosti u svemu što je život. “Time što je ob-

85 W. Dilthey, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, str. 147-148. Inače, mislim da Dilthey nije poznavao Marxovo djelo, pa se prema tome i ne može govoriti o utjecaju.

86 W. Dilthey, *ibid.*, str. 148.

jektivni duh oslobođen jednostranog zasnivanja u općem umu koji izražava suštinu svjetskog duha, oslobođen i od idealne konstrukcije, postaje moguć jedan novi pojam objektivnog duha: u njemu su jezik, običaj, svaka vrst oblika života i stila života isto tako dobro obuhvaćeni kao i porodica, građansko društvo, država i pravo. Pod taj pojam potpada i ono što je Hegel kao apsolutni duh razlikovao od objektivnog: umjetnost i religija i filozofija, te se upravo u njima stvaralački individuum pokazuje kao reprezentacija zajedništva, i upravo u njihovim moćnim oblicima objektivira se duh i u njima se spoznaje."[87]

Nosioci ovoga neprekidnog stvaranja historijskog svijeta, dobara i vrijednosti jesu individuumi, zajednice, kulturni sistemi u kojima sudjeluju i djeluju pojedinci koji su ujedno i točke ukrštanja sistema odnosa. Beskrajno bogatstvo života razvija se u pojedinačnim ličnostima, koje su i same jednokratno dane, na osnovi njihova odnosa prema svojoj sredini, prema drugim ljudima i stvarima.

Jedan od zaključaka dosadašnje analize odnosa prirode i historije, prirodnih i duhovnih znanosti jest taj da se bez prirode ne može razumjeti ni historijski svijet. Priroda nije samo pozornica historije, nego svi ti fizički procesi čine osnovu za sve odnose u historijskom svijetu, te fizički svijet čini i materijal za cjelokupno carstvo u kome je duh izrazio svoje ciljeve, svoje vrijednosti, svoju bit. "Na toj osnovi se sada uzdiže stvarnost, u koju duhovne nauke s dvije strane sve dublje poniru – od doživljaja vlastitih stanja i od razumijevanja u spoljnjem svijetu objektiviranog duhovnog. I time je sada dana razlika između dvije vrste nauka. U vanjskoj prirodi sklop povezanosti apstraktnih pojmova biva stavljen u osnovu pojava. Naprotiv, povezanost u duhovnom svijetu se doživljava i naknadno razumije. Sklop prirode je apstraktan, duševni i historijski je međutim živ, zasićen životom.

Prirodne znanosti nadopunjuju fenomene domišljanjem; i ako su se svojstva organskog tijela i princip individuacije u organskom svijetu dosad opirali takvom poimanju, ipak je u njima postulat jednog takvog poimanja uvijek živ, za čije im ostvarenje nedostaju samo kauzalni međučlanovi; njihov ideal ostaje da se oni moraju pronaći, i uvijek će shvaćanje, koje u te međustupnjeve između anorganske prirode i duha želi uvesti jedan novi objašnjavajući princip, biti s tim idealom u neizglađenom sukobu.

Duhovne znanosti sređuju time što one obratno, ponajprije i poglavito onu neizmjerno rasprostrtu ljudsko-historijsko-društvenu vanjsku stvarnost prevode nazad u duhovnu životnost, iz koje je ona proizašla. Tamo se za individuaciju traže hipotetički razlozi objašnjenja, ovdje se

87 W. Dilthey, *ibid.*, str. 150-151.

naprotiv u životnosti spoznaju njeni uzroci.[88] Hermeneutika je metoda u razumijevanju ovog svijeta objektivnog duha koji, dakle, nije ništa drugo nego opredmećeni individualni duh u mnogovrsnom svijetu ljudske egzistencije.[89] Objektivni duh su raznovrsni oblici u kojima se zajednica individuuma objektivizirala, opredmetila u osjetilnom svijetu, te je prošlost za nas trajna i postojana sadašnjost. I djelo genija reprezentira neko zajedništvo ideja, duševnog života i ideala u nekom vremenu i nekoj društvenoj sredini. Iz toga svijeta objektivnog duha svi crpe svoje najranije impresije i spoznaje, svoje razumijevanje drugih osoba i njihovih životnih manifestacija. Jer, objektivirani duh upućuje uvijek na nešto što je pojedincima zajedničko. Svaki prostor uređen drvećem, svaka odaja sa svojim ukrasima i sjedalima razumljivi su nam od malih nogu. Dijete raste u obitelji čiji su poredak i običaji za njega isti kao i za ostale njezine članove, ono uči da razumije glasove, izraze lica, pokrete – jednom riječi ono je utopljeno u mediju zajedništva.[90]

Cijela ta oblast objektivnog duha pristupačna doživljavanju zapravo je ono što Dilthey naziva "životom". On je ukupnost djelovanja među pojedincima, ličnostima u uvjetima vanjskog svijeta, pa je tako i život ograničen na ljudski svijet. Pojam historije je zato ovisan o pojmu života. "Historijski život je dio života uopće. A on je ono što je dano u doživljaju i razumijevanju. Život u tom smislu se prema tome proteže na cijelu oblast objektivnog duha, ukoliko je pristupačan doživljavanju. Život je dakle osnovna činjenica, koja mora biti polazna točka filozofije. On je to što spoznajemo iznutra, on je nešto iza čega se ne može zaći. Život se ne može izvesti pred sud uma. Život je historijski ukoliko ga shvaćamo u njegovu napredovanju u vremenu i tako nastaloj djelatnoj povezanosti. Mogućnost za to leži u naknadnom oblikovanju toga toka u sjećanju, koji ne reproducira pojedinačno, nego samu povezanost, njegova razdoblja. Ono što u shvaćanju samog životnog toka ostvaruje sjećanje, u historiji se postiže posredstvom životnih ispoljavanja, koje obuhvaća objektivni duh, povezivanjem prema tom napredovanju i oblikovanju. To je historija."[91]

Mi, dakle, historijski svijet doživljavamo kao sredinu sastavljenu i od fizičke i od duhovne sredine, te je svako psihičko zbivanje, bez obzi-

88 W. Dilthey, *ibid.*, str. 119-120. Dilthey još na mnogim mjestima, posebno ovoga posljednjeg velikog djela, elaborira ovu problematiku, nastojeći uvijek što preciznije i dublje odrediti historijski svijet nasuprot prirodnog, te duhovne znanosti nasuprot prirodnim. Vidi npr. str. 158-160.

89 O hermeneutici vidi *Der Aufbau der Gesch. Welt* str. 216-220 i rad *Die Entstehung der Hermeneutik* iz god. 1900, *Ges. Schrift.* V Bd., str. 317-339.

90 Vidi W. Dilthey, *Der Aufbau der Gesch. Welt in den Geisteswiss.*, str. 208-210.

91 W. Dilthey, *ibid.*, str. 261.

ra na kojem području ljudske djelatnosti, uvijek u toj povezanosti i međuzavisnosti s tom sredinom. Pitanje je procjene koliko u određenom vremenu utječe priroda, a koliko duhovna sredina na čovjeka. Shvatiti svu tu isprepletenost duhovnoga, historijskog svijeta veoma je kompleksno i nezavršivo. Kritika, tumačenje i postupak koji ostvaruju jedinstvo u razumijevanju jednoga historijskog procesa uzajamno se isprepleću i različiti su po svojim zadacima. Logički se do kraja nikad zapravo i ne može izložiti cjelokupna ta historijska međuzavisnost. "Najjednostavnije, najhomogenije djelatne međuzavisnosti, koje realiziraju neku kulturnu tvorevinu, jesu odgoj, privredni život, pravo, političke funkcije, religije, društvenost, umjetnost, filozofija, znanost."[92]

Historija je uvijek, kaže Dilthey, djelatna međuzavisnost, ništa nije izdvojeno i samodostatno. A kad promatramo značajne historijske događaje, nastajanje kršćanstva, reformaciju, Francusku revoluciju, nacionalne oslobodilačke borbe, onda se ta međuzavisnost može shvatiti kao nastajanje jedne totalne snage koja u svojoj jedinstvenoj usmjerenosti podređuje sebi sve otpore. U analizi ovih događaja uvijek će se otkriti da u njima sudjeluju dvije vrste snaga. "Jedna vrsta su napetosti koje se nalaze u osjećanju neodoljivih potreba koje nisu u stvarnosti ispunjene, u tako nastaloj čežnji svih vrsta, u porastu trvenja i sukoba i ujedno u svijesti o insuficijenciji snaga da obrane postojeće. Druga vrsta snaga nastaje iz energije koje sile naprijed – iz pozitivnog htijenja, umijeća i uvjerenja. One počivaju na snažnim instinktima mnogih, a bivaju rasvijetljeni i pojačani doživljajima značajnih priroda. A kako ove pozitivne usmjerenosti izrastaju iz prošlosti i usmjeruju se na budućnost, one su stvaralačke. One uključuju ideale, njihov oblik je entuzijazam, i u njemu je osobit način njihova prenošenja i širenja."[93]

Velike svjetske promjene nastaju uvijek tako da u njima sudjeluju obje vrste snaga. Istinski agens su, dakle, duševna stanja koja su usmjerena na realiziranje vrijednosti, dobra, određene svrhe, ali u njima ne treba vidjeti samo usmjerenost na kulturna dobra, nego isto tako "i volju za moć, sve do sklonosti podvrgavanja drugih."[94]

---

92 W. Dilthey, *ibid.*, str. 166. Ovo individualno životno jedinstvo u jednom narodu koje se iskazuje u njegovim životnim manifestacijama često se pokušava mistički objasniti pojmovima kao narodna duša, nacija, narodni duh, ogranizam. "Ovi pojmovi su", kaže Dilthey, "za historiju isto tako neupotrebljivi kao i životna sila u fiziologiji." (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, str. 41.)

93 W. Dilthey, *ibid.*, str. 165.

94 W. Dilthey, *ibid.*, str. 166. Ovaj Nietzscheov lajtmotiv "volje za moći" nalazi se ne jednom u Diltheyevim djelima. Nešto dalje u ovom istom djelu Dilthey, govoreći o državi, naglašava da su države sastavljene iz različitih zajednica, a spona je suverena moć države iznad koje nema nikakve instancije. "A tko bi mogao poricati da se u životu zasnovani smisao historije iskazuje isto tako u

Dilthey ima uvijek pred očima cjelinu historijskih međuzavisnih djelatnosti, cjelinu života koji se može analitički raščlaniti na njegove sastavne dijelove. Ono što prvenstveno karakterizira takva cjelovita razdoblja ili epohe jesu velike vladajuće tendencije. Pojedinac, zajednica imaju značenje u ovoj cjelini po svom unutrašnjem odnosu prema duhu vremena. Značaj jedne ličnosti jest dakle u tom njezinu odnosu prema vremenu. One ličnosti koje snažno koračaju naprijed, glavni su reprezentanti toga vremena, njegove vođe.

U ovom smislu se govori i o duhu nekog vremena. Tako govorimo o duhu srednjovjekovlja, duhu prosvjetiteljstva. "Time je ujedno dano da svaka takva epoha nalazi ograničenja u jednom *horizontu života.* Pod tim podrazumijevam ograničenje u kojem žive ljudi jednog vremena s obzirom na njihovo mišljenje, osjećanje i htijenje. U njemu postoji odnos života, životnih veza, životnog iskustva i oblikovanja misli, koji pojedince drži i vezuje u određenom krugu modifikacija shvaćanja, stvaranja vrednota i postavljanja ciljeva. Neizbježnosti vladaju ovdje nad pojedinačnim individuumima."[95]

Još je u svom prvom velikom djelu, *Uvodu u duhovne znanosti,* pisao da su u svakom od nas različite osobe, član obitelji, građanin, drug po profesiji; mi se nalazimo povezani s jednim određenim ćudorednim poretkom i njegovim obvezama, pravnim poretkom, kao i u jednoj svrhovitoj povezanosti života koji je usmjeren na zadovoljstvo. "Samo u spoznaji nalazimo u sebi jedinstvo života i njegov kontinuitet koji sve te odnose nosi i sadrži."[96] Tako je i sa svakim značajnim ljudskim proizvodom. Jer, npr. fabula, motiv, karakteri velikoga pjesničkog djela uvjetovani su životnim idealom, svjetonazorom, kao i društvenom stvarnošću vremena, i historijskom predajom i razvojem pjesničkih sadržaja, motiva i karaktera. Zato je studij historije umjetničkih djela i nacionalnih književnosti uvjetovan s dva momenta duhovnog života. Jednom je ovisan o cjelini historijsko-društvene stvarnosti, a drugi put zakonima duhovnog života. Zato jedna poetika, kao osnova za studij lijepe literature i njezine povijesti, mora ne samo istražiti historijske okolnosti nego mora biti zasnovana i na općem studiju ljudske prirode.[97]

volji za moći, koja ispunjava ove države, u potrebi za vlašću prema unutra i prema vani, kao i u kulturnim sistemima?" (*Ibid.*, str. 170.) A s obzirom na sukobe osobne volje, koja teži za proširenjem svoje sfere moći, općom voljom, rješenje je, kao što je još Kant mislio, u ratu te je prinuda posljednja instancija. Zato "odnosi moći neće nikad biti eliminirani iz zajedničkog života psihofizičkih bića." (*Ibid.*, str. 187.)

95 W. Dilthey, *ibid.*, str. 177-178.

96 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, str. 87.

97 Vidi W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* str. 88. Treba napomenuti da je Dilthey pokušao prikazati nastanak i razvoj pojedinih segmena-

U tom razvoju ljudskoga duha, znanosti, filozofije ponajprije, bilo je potrebno da se i zajednica razvije do toga stupnja bogatstva da omogući pojedincima kontinuirano bavljenje spoznavanjem prirode. A kod toga se pokazuje da su društveni odnosi i strukture mnogo više utjecali na one koji su se bavili društvenim problemima, nego na one koji su se bavili prirodom. "Odnos inteligencije prema društveno-historijskoj stvarnosti pokazao nam se sasvim različitim od onog odnosa koji postoji između nje i prirode. Ovdje ne samo da utječu na teoriju interesi, borbe partija, socijalna osjećanja i strasti u mnogo većem stupnju. Nije samo aktualno djelovanje teorije ovdje određeno njezinim odnosom prema tim interesima i kretanju raspoloženja unutar društva."[98] Ali i bez obzira na to, razvoj duhovnih znanosti pokazuje drugačiji odnos prema ovom predmetu nego što postoji unutar znanstvenog spoznavanja prirode. To je slučaj i s evropskom generacijom početkom modernoga doba, koja je doživjela sličan preokret i promjenu kao ona u Grčkoj. Kada se evropsko društvo, u kojemu je vladao feudalni poredak, kršćanstvo pod papom i carem, počelo rastvarati i rastakati, nastalo je "novije evropsko društvo i usred njega *moderni* čovjek."[99]

Dilthey je u svojim historijskim razmatranjima pokušao na ovaj način objasniti mnoge značajne pojave i procese u dosadašnjoj historiji. Tako je npr. u vezi s fenomenom revolucije pisao da se historijske promjene mogu shvatiti ako se pojavljuju u užem krugu u okviru jednoga kulturnog sistema, ili istodobno s takvim zbivanjima u nekoj pojedinačnoj naciji, ili u još obuhvatnijoj cjelini. Jednako tako može biti različito i razdoblje unutar kojeg se te pojave zbivaju. Kad govorimo o revolucijama, njihovo zajedničko obilježje je što dugo sputavani pokret iznenadno probija dane pravne poretke i rasprostire se na šira područja. Izdvajaju se pri tome one revolucije u kojima su potisnuti interesi povezani s dugo prikupljanim mnoštvom ideja koje posebno karakteriziraju te revolucije. "Takve su prirode oba gorostasna fenomena reformacije i Francuske revolucije. Realizacija ideja u njima djeluje kao takva u širinu, gdje su neki srodni interesi takoreći uspavani. Njezino značenje se

ta duhovnog života, npr. znanosti, metafizike, religije, filozofije, pojedinih umjetničkih razdoblja itd., primjenjujući ova svoja shvaćanja. Pri tome mu nije uopće bilo strano da ukaže na razvoj ekonomike (industrije, obrta, trgovine) i njezin utjecaj na taj razvoj.

98 W. Dilthey, *ibid.*, str. 215. Tako npr. Dilthey pokazuje, da navedem samo jedan primjer, kako "teorije sofista slijede samo jednu potpunu promjenu socijalnih osjećanja i njihov izraz. A ona je bila izazvana postupnim razbijanjem staroga rodovskog ustrojstva, u kojemu se individuum još osjećao kao sastavni dio društva i od kojeg je u svojim bitnim životnim odnosima bio obuhvaćen." (*Ibid.*, str. 219.)

99 W. Dilthey, *ibid.*, str. 351.

tako ne iscrpljuje njezinim faktičkim posljedicama unutar područja interesa od kojih je pošla. U oba slučaja prethode i izbijaju s jedne strane jedan polagani razvoj mase ideja, s druge strane dugotrajno sprječavanje unutar jedne organizacije. Moć te organizacije suzbija tendencije za promjenom koje u njoj postoje. Tamo je ta organizacija Crkva, a ovdje organizacija države."[100]

Dilthey je dobro vidio da su u navedenim slučajevima nastale i nove društvene snage, ponajprije građanstvo, ali je za objašnjenje takvih prijelomnih događaja, kao što su revolucije, više pažnje poklonio psihološkim i kulturnim fenomenima. Revolucije ipak prave ljudi, a oni ne bi ulazili u takve rizične pothvate da nije vladalo izrazito nezadovoljstvo sa starim odnosima i postupcima vlasti. Pa kad prigovara Hegelu u vezi s pokretačkim snagama u historiji, Dilthey konstatira da je to uvijek "neko stanje nezadovoljstva u nekoj kulturnoj situaciji. Tako nastaje težnja da se ona prevlada."[101]

U historiji postoji napredovanje, ali to ne znači da postoji neki jedinstveni agens, imanentan njoj, kao neka imanentna svrha ili historijska stvaralačka snaga. Dilthey je uvijek ostao realan mislilac oslonjen samo na stvarnost historije, na ono što je u našem zapažanju i razumijevanju historije zasnovano na iskustvu. Zato je bit historijske svijesti, po njegovu mišljenju, da shvati konačnost svake historijske pojave, svakoga ljudskog i društvenog stanja, svijest o relativnosti svake vrste uvjerenja. To je i posljednji korak k oslobođenju čovjeka od različitih metafizičkih himera i predrasuda. S njom postiže čovjek suverenost da iz svakog doživljaja izvuče sadržaj i da mu se posve preda. Duh postaje suveren nasuprot svim paukovim mrežama dogmatskog mišljenja. "Svaka ljepota, svaka svetinja, svaka žrtva, naknadno doživljena i objašnjena, otvara perspektive, koje otkrivaju neku realnost. Isto tako uzimamo mi tada i u nama loše, strašno, odvratno kao nešto što ima mjesto u svijetu, kao nešto što u sebi uključuje realnost, i što se mora opravdati u povezanosti svijeta. Nešto što ne može obmanuti. A nasuprot relativitetu potvrđuje se kontinuitet stvaralačke snage kao čvrsta historijska činjenica."[102]

Tako iz doživljavanja, razumijevanja, poezije i historije izrasta pogled na život koji uvijek postoji u tim fenomenima. Teološko poimanje svijeta i života je jednostrana metafizika. Prenositi pojam supstancije na svijet doživljavanja obična je metafizika, te su pojmovi Ja, duša itd. bezvremenski pojmovi. Mi znamo jedino za zbivanje i nemamo prava

100 W. Dilthey, *Der Aufbau der Gesch. Welt in den Geisteswiss.*, str. 270.

101 W. Dilthey, *ibid.*, str. 271.

102 W. Dilthey, *ibid.*, str. 291.

dodavati bilo kakvog nosioca tom zbivanju. Jednako tako i shvaćanje o nekoj objektivnoj vrijednosti života, jer nadilazi iskustveno. Svaki dio života i historije ima neko značenje, ali pokušaj da se život sagleda polazeći od svijeta, nedovoljan je. Jedini je put da idemo od života prema svijetu. "A život je tu samo u doživljaju, razumijevanju i historijskom shvaćanju. Mi ne unosimo nikakav smisao o svijetu u život. Mi smo otvoreni prema mogućnosti, da smisao i značenje nastaju tek u čovjeku i njegovoj historiji. Ali ne u pojedinačnom čovjeku, nego u povijesnom čovjeku. Jer čovjek je povijesno (biće)."[103]

Sam život postoji samo u određenoj vrsti veza između cjeline i njezinih dijelova, pa kad te veze apstraktno izdvojimo kao kategorije, dobivamo izvjestan broj kategorija koje se ne mogu svesti na neku logičku formu. Takve kategorije su značenje, vrijednost, svrha, razvoj, ideal. Sve ostale ovise o tome što se životne sveze i njegov tok mogu shvatiti samo kategorijom značenja pojedinih dijelova života prema razumijevanju cjeline. "Značenje je obuhvatna kategorija, kojom život postaje shvatljiv."[104]

Kategorija značenja označuje odnos dijelova života prema cjelini, te se značenje javlja kao oblik shvaćanja života. Veza između dijela i cjeline u okviru života nikad se ne ostvaruje u potpunosti. Trebalo bi sačekati kraj života pa tek tada sagledati cjelinu, i na osnovi toga utvrditi vezu njezinih dijelova. Tako bi trebalo i sačekati kraj historije da bi se cjelina mogla u potpunosti sagledati i na temelju toga, na temelju tog sagledavanja odrediti njezino značenje. Značenje je dakle važna specifična kategorija za razumijevanje života i historije te ga, kao i značenje u rečenici, shvaćam posredovanjem sjećanja i preko mogućnosti za budućnost. Historičar obilježava ljude kao znamenite, određene djelatnosti kao značajne te značenje nekog djela ili nekog čovjeka vidi u njihovu određenom utjecaju na opće sudbine. "Dijelovi jednoga životnog toka imaju za cjelinu isto neko određeno značenje: ukratko, kategorija značenja ima očigledno posebno blisku *vezu s razumijevanjem*."[105]

Države i knezovi, kaže Dilthey, slijede svoje ciljeve, ali su pri tome ograničeni horizontom svoga vremena. Oni djeluju za sebe, a ne za cjelinu historije. Ali ono što su učinili, postaje jasno tek u kasnijim vremenima i ono prelazi ciljeve koje su oni sebi postavili. Ništa u tome nema mističnog, i nije potrebno povezati ni s kakvom providnošću niti s nekim ciljem koji bi historija slijedila. Ono što mi vidimo uvijek je ograničen odnos historijskih članova prema dosad protekloj cjelini. Ali to što

103 W. Dilthey, *ibid.*, str. 291.

104 W. Dilthey, *ibid.*, str. 232.

105 W. Dilthey, *ibid.*, str. 234.

mi mislimo, ima stvarno značenje i ne mora biti ukinuto ni u kakvoj kasnijoj svezi ili cjelini.

U životu je prva kategorijalna odredba, koja čini temelj svih ostalih, vremenitost. Već sam izraz "životni tok" ukazuje na nju. Za nas postoji vrijeme zahvaljujući sintetičkom jedinstvu naše svijesti. Doživljaj vremena pokazuje se kao neprekidno odmicanje sadašnjosti, u kome sadašnjost stalno postaje prošlost, a buduće sadašnjost. Brod našeg života kao da stalno nosi neka bujica, te sadašnjost postoji ondje gdje se mi nalazimo na tim valovima, gdje patimo, gdje doživljavamo prošlost i gdje se nadamo, ukratko, tamo gdje živimo u punoj svojoj realnosti. Ali nas bujica stalno nosi dalje i u istom trenutku u kome buduće postaje sadašnjost, sadašnjost već tone u prošlost. Gledajući u prošlost, nisu, naravno, ni dijelovi prošlosti za nas istoznačni. "Kad se osvrćemo u prošlost, ponašamo se pasivno; ona je ono što se ne može promijeniti; uzalud određeni čovjek nastoji da je se otarasi u svojim sanjama, kako je moglo biti i drugačije. Kad se odnosimo prema budućnosti, tada nalazimo da smo aktivni, slobodni. Ovdje se pored kategorije stvarnosti, koja nam se odnosi na sadašnjost, pojavljuje i kategorija mogućnosti. Tako određuje doživljaj vremena u svim pravcima sadržaj našeg života. Stoga i učenje o pukom idealitetu vremena nema uopće nikakvog smisla u duhovnim naukama."[106] Život sa svojim kategorijama ostaje za Diltheya jedina realnost, jedino bivstvujuće koje se pokušava u duhovnim znanostima dokučiti, spoznati i iscrpiti, iako je to samo čovjekov cilj koji nema kraja.

Već smo prije rekli da je Dilthey, kao i neki drugi filozofi njegova vremena, jasno spoznao da se prirodoznanstvenim kategorijama ne može spoznati historijski svijet. Zato je Dilthey skeptičan prema prenošenju kategorija uzročnosti, zakonitosti na historijski život čovjeka. U historijskom svijetu za njega ne postoji "nikakva prirodoznanstvena uzročnost, jer uzrok u smislu tog kauzaliteta uključuje u sebi da on prema zakonima nužno proizvodi posljedice; historija poznaje samo odnose djelovanja i trpljenja, akcije i reakcije."[107]

I u pogledu zakonitosti u historiji Dilthey izražava izvjesnu sumnju u mogućnost otkrivanja zakonomjernosti cjelokupnoga toka; samo dijelovi toga historijskog procesa imaju svoje zakone razvoja, po čemu se razlikuju od drugih dijelova. Kada jedan konkretni tok događaja raščlanimo na pojedine djelatne odnose i sveze, vidimo nizove stanja koji su iznutra određeni, koji pretpostavljaju jedni druge, tako da se uvijek na nižem sloju uzdižu viši i koji uvijek napreduju k sve većem diferencira-

106 W. Dilthey, *ibid.*, str. 193-194.

107 W. Dilthey, *ibid.*, str. 197.

nju i sabiranju. Svaki djelatni sklop nosi u sebi svoj zakon i po tome su njegove epohe sasvim različite od drugih epoha.[108]

Bit Diltheyeva velikog napora je, kako vidimo, nastojanje da što dublje prodre u bit historijskog, u bit odnosa između individuuma i društvene cjeline kao dinamičnog odnosa, kako je sam pisao. On je bolje od mnogih drugih shvatio da je historija veoma raščlanjeni, složeni i međusobno zavisni kompleks zbivanja, u čijem je centru uvijek čovjek, njegova htijenja, doživljaji i raznovrsne težnje koje određuju njegovu sudbinu.

Još u prvom svom velikom djelu pisao je da filozofija historije može biti samo historijsko istraživanje na filozofski način i filozofskim sredstvima. To nastojanje da se "spozna cjelina historijsko-društvene stvarnosti, kojoj težimo kao najopćijem i posljednjem problemu duhovnih znanosti, ostvaruje se sukcesivno u jednoj povezanosti istina koja počiva na spoznajnoteorijskom samosvješćenju, u kome se na teoriji čovjeka nadograđuju pojedinačne teorije historijske stvarnosti, a ove se primjenjuju u jednoj pravoj progresivnoj historijskoj znanosti, da bi stalno objasnila sve više od činjenične historijske stvarnosti povezane u uzajamnom djelovanju individuuma. U toj povezanosti istina spoznaje se odnos činjenica, pravila i zakona pomoću samoosvješćivanja. U njoj se također pokazuje koliko smo mi još daleko od svake dogledne mogućnosti jedne opće teorije historijskog procesa, u kojem skromnom smislu uopće može biti govora o takvoj teoriji. Univerzalna historija, ukoliko ona nije nešto nadljudsko, činila bi završetak te cjeline duhovnih znanosti."[109]

U toj svojoj životnoj zaokupljenosti čovjekom i historijom Dilthey je, iako je završio i studij teologije, imao pravu averziju prema svemu metafizičkom, transcendentnom, jer je dobro vidio da se tim neobjašnjivim i artificijelnim pojmovima ne mogu objašnjavati i razumjeti činjenice i procesi historijske stvarnosti, koji su realiteti koje mi doživljavamo. U jednom *Predgovoru* iz 1911. godine i sam je pisao da ga nisu mogli zadovoljiti niti prirodoznanstvena filozofija, ali niti restauracija teološkog svjetonazora, koji mu je bio nepodnošljiv pa i antipatičan. Kod njega se

108 Vidi W. Dilthey, *ibid.*, str. 185. U daljnjem razmatranju pokazuje Dilthey kako muzika ima svoje vlastito kretanje, po kojemu je npr. religiozni stil Bacha i Händela dosegao vrhunac kada je prosvjetiteljstvo postalo vladajući pravac u Njemačkoj. I u isto vrijeme, kada su nastala najbolja Lessingova djela, nastaje nov stvaralački pokret "Sturm und Drang". Ako se sada pitamo što čini jedinstvo između tih različitih djelatnih sklopova, odgovor je "ne jedinstvo koje bi se moglo izraziti jednom osnovnom misli, nego je to naprotiv sveza između tendencija samoga života, koja se oblikuje u razvoju." (*Ibid.*, str. 185.)

109 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, str. 95.

razvio jedan impuls i htijenje "da život razumije iz njega samog."[110] Život nije privid, pisao je dalje u istom *Predgovoru*, niti iza njega postoji nešto bezvremensko. To bi bilo neko apstraktno i nedokučivo carstvo sjena koje mi ne doživljavamo. Metafizička znanost je historijski specifični fenomen, a metafizička svijest ličnosti je vječna.[111]

Zato za Diltheya nijedna filozofija ne može imati monopol na apsolutnu istinu. Sve su one relativne kao u biti i naša spoznaja, bez obzira na to što svaka od njih pridonosi daljnjem spoznavanju toga kozmičko-historijskog svijeta. "Konačnost svake historijske pojave, bila ona religija ili neki ideal ili filozofski sistem, prema tome i relativitet svakog načina čovjekova shvaćanja povezanosti stvari posljednja je riječ historijskog svjetonazora, sve je tekuće u procesu, ništa nije stalno. A protiv toga diže se potreba mišljenja i težnja filozofije za jednom općevažećom spoznajom."[112]

Dilthey pokazuje kako se tokom historije oblikovalo nekoliko tipova filozofije, koja je uvijek težila da dade neki određeni pogled na svijet, i kako je svaki od tih tipova samo jedan način filozofskoga shvaćanja svijeta. Prvi je *materijalistički ili naturalistički*, koji kasnije kritičkom svijesti vodi prema *pozitivizmu* Comteova tipa. Ovom tipu filozofije pripadaju Demokrit, Epikur, Lukrecije Kar, Hobbes, enciklopedisti, Comte i Avenarius. Drugi tip čine Heraklit, stroga Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel, a taj tip Dilthey naziva *objektivnim idealizmom*. I treći veliki tip filozofije je *idealizam slobode* u koji Dilthey ubraja Platona, helenističko-rimsku filozofiju koju reprezentira Ciceron, kršćansku spekulaciju, Kanta, Fichtea, Main de Birana i njemu srodne francuske mislioce, te Carlylea.[113]

Svaki od ovih svjetonazora je izvjestan spoj spoznaje svijeta, cijenjenja života i principa djelovanja. Njegova moć se sastoji u tome što on ličnosti u njezinim različitim djelatnostima daje unutrašnje jedinstvo.

Diltheyevo cjelokupno djelo, a napisao je još niz manjih rasprava i monografija o nekim značajnim ličnostima (Hegelu, Schleiermacheru, Lessingu, Goetheu itd.) samozatajno je hrvanje s historijom kao čovjekovim djelom i beskrajno složenom stvarnošću. On nije uspio, osim navedenih i citiranih djela, stvoriti zaokruženo i dovršeno teorijsko djelo. Ali, bez obzira na to, Dilthey ostaje jedna od velikih i najznačajnijih

110 W. Dilthey, *Vorrede* (1911). *Gesam. Schrift.* V Band, str. 4.

111 Vidi W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* str. 386.

112 W. Dilthey, *Rede zum 70. Geburstag (1903), Ges. Schrift.* V Band.

113 Vidi W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie (1907). Gesam. Schrifts.* V Band, str. 402. Ovoj podjeli bi se, dakako, moglo prilično toga prigovoriti, a pogotovo svrstavanju pojedinih filozofa u te grupacije, ali to nije sada naš zadatak.

filozofskih ličnosti svoga vremena koja nije robovala ni metafizičkim, ni teološkim, ni bilo kojim drugim sličnim tradicijama i predrasudama. Bio je okrenut "ovostranosti", naglašavajući da se život može razumjeti samo iz njega samog i da je bit njegove metode i filozofije povezivanje studija čovjeka s historijom. U tom pogledu je Dilthey u građanskoj filozofiji i filozofiji historije ona ličnost koja je nakon Hegela, Droysena, Burckhardta i Nietzschea dala najznačajniji teorijski i historijski prilog "*historizmu*" kao jednoj od dominantnih filozofskih koncepcija i interpretacija čovjeka i historije u drugoj polovini 19. stoljeća i početkom dvadesetog.

Ja sam pokatkad namjerno pravio paralele s Marxovim mišljenjem zbog nekoliko razloga. Jedan je taj što se pokazuje očita tendencija i u građanskoj filozofiji modernoga vremena da se, ponajprije na temelju sve većih znanstvenih i filozofskih rezultata i iskustava, ona sve više rješava metafizike, transcendentalizma, spekulativnog teizma – jednom riječi idealizma, i sve više naginje *realizmu* bez obzira na to koji su momenti toga realističkog stava jače ili slabije naglašeni. Jedno od bitnih dostignuća te realističke tendencije (D. F. Strauss, Feuerbach, Burckhardt, Nietzsche, Comte, Spencer, Dilthey, Weber itd.), a da ne govorimo o onoj građanskoj inteligenciji koja je prihvatila socijalizam i Marxov koncept historijskoga materijalizma (Lafargue, Guesde, dijelom Sorel, Mehring, Kautsky, Bernstein, M. Adler, R. Luxemburg, G. V. Plehanov, V. I. Lenjin, A. Labriola i toliki drugi), jest shvaćanje čovjeka kao totaliteta i shvaćanje prirode kao osnove i same historije. Jednako tako da i priroda djeluje u čovjeku, ali da razumijevanje čovjeka i historije proizlazi bitno iz shvaćanja njega kao historijskog bića. Zakoni prirode ne objašnjavaju zakone i procese historije, nego razumijevanje i spoznaja toga novog bivstva, historijskog, njegovih kategorija i zakona, jedini je put razotkrivanju onoga što je čovjekovo djelo – historije. Sve su to stajališta veoma bliska Marxu.

U vezi s tim treba također korigirati uvriježeno mišljenje među marksistima da sve one filozofske koncepcije koje duhovnoj sferi, ljudskom umu i ljudskim idejama (ljudskim, a ne metafizičkim ili transcendentalnim) daju odlučujući značaj u objašnjenju historijskog razvitka, spadaju u idealističko shvaćanje historije. Ako je realni čovjek, a o tome će još biti riječi, ne samo jedinstvo prirodnoga i historijskog, nego je čovjek totalitet koji se očituje ne samo u svojoj duhovnoj sferi (filozofiji, ideologiji, umjetnosti itd.) nego i u materijalnoj sferi, kao proizvodnji, prometu, oružanim borbama itd. – onda je uzimanje samo jedne strane tog totaliteta kao glavnog pokretača historije svakako jednostranost, ali ne i idealizam. U prvom slučaju je jednostranost koja uglavnom ili pretežno vidi samo tu duhovnu (ali realno ljudsku) stranu čovjeka, a u dru-

gom slučaju vidi pretežno i uglavnom njegovu proizvodnju, ekonomiku, kao što je bio slučaj kod mnogih marksista.[114]

Dilthey je vidio tu svestranost ili mnogostranost ljudskog bića, ali je svoje težište istraživanja postavio na duhovne znanosti, dakle na tu duhovnu stranu ljudskog bića bez koje nema razumijevanja niti jedne ljudske djelatnosti, pa ni proizvodne, ekonomske. On zato nije bio idealist, nego realist kome je ova druga strana ostala u sjeni. Ovaj realizam, kako rekoh, postaje sve više karakteristika i građanske filozofije 20. stoljeća, posebno kod njezinih najvažnijih i najumnijih predstavnika. U tom procesu i razvoju moderne filozofije Diltheyeva neumorna istraživanja duhovnoga i historijskog nezaobilazni su proizvodi jedne ličnosti koja je imala i potrebnu širinu pogleda, i znanja, i dovoljan stupanj genijalnosti da ostavi iza sebe značajno djelo.

Georg Simmel

Jedna od veoma interesantnih, a možemo reći i kontroverznih, ličnosti njemačke filozofije na prijelazu stoljeća u svakom je pogledu *Georg Simmel* (1858–1918). Iako njegova djela izlaze krajem 19. i početkom 20. stoljeća, Simmelovo djelovanje u Njemačkoj i izvan nje postaje izrazitije tek nakon Prvoga svjetskog rata.

Simmel je rođen u Berlinu 1858. kao sin imućnih roditelja židovskoga porijekla, ali je kršten u evangelističkoj crkvi. Godine 1877. upisuje se na Filozofski fakultet u Berlinu, gdje od historičara sluša Droysena, Mommsena, v. Sybela, v. Treitschkea, psihologiju naroda i etnologiju kod Lazarusa i Bastiana, a kod Zellera i Harmsa filozofiju. U to doba na Simmela najjače utječe Kant, pa ga se i svrstava u relativističku struju neokantizma. Vidjet ćemo, međutim, da ni ovo nije jedino moguća karakterizacija Simmelove filozofije, kao ni termin "sociološki formalizam" za njegove sociološke koncepcije.

Simmel je bio izrazito spekulativan duh s posebnim smislom da uoči i na svoj način izloži određene aktualne probleme vremena, ali je jednako tako imao smisla i za velike teme historije. Proučavao je Fergusona, A. Smitha, Comtea, Spencera, Darwina i druge sociologe i prirodoznanstvenike, tako da Simmel pripada također onim misliocima koji su imali široki uvid u mnoga područja društvenih i prirodnih znanosti. Jednim svojim radovima Simmel je dao značajan prilog filozofiji, posebno filozofiji kulture, a drugim je radovima i jedan od osnivača sociologije u

114 Ove korekcije sam napravio već u predgovoru prvoj knjizi ovoga moga djela, koja je objavljena u Zagrebu 1988.

Njemačkoj (*Über soziale Differenzierung,* 1890; *Philosophie des Geldes,* 1900; *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung,* 1908).

Nakon habilitacije o Kantovu učenju o prostoru i vremenu, godine 1884. dobiva venia legendi. Izvanredni profesor za socijalnu filozofiju i filozofiju historije postaje tek 1898. Uzrok je tako dugog čekanja na promaknuće, izgleda, bilo njegovo židovsko porijeklo (na mnogim sveučilištima u Njemačkoj je još u to doba bilo teško Židovu postati profesorom), kao i izvjesna ljubomora kolega zbog velikog uspjeha kod studenata koji je imao kao predavač. Takav odnos se ponovio i kod pokušaja da prijeđe na katedru za filozofiju na Sveučilište u Heidelbergu. Iako su ga E. Gothein, M. Weber i H. Rickert podržavali, utjecajni krugovi u Ministarstvu kulture sprječavaju i ovo postavljanje, što zbog njegova židovskog porijekla, što zbog njegova relativističkog stava prema religiji i neortodoksnog načina mišljenja i predavanja. Konačno je 1914. dobio poziv za redovitog profesora u Strassburgu, gdje nakon četiri godine umire.

Simmelov znanstveni i filozofski interes je, kako rekosmo, bio veoma širok. Od filozofskih radova treba spomenuti *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892), *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), *Das Problem der historischen Zeit* (1916), a pisao je i o mnogim velikim filozofima i ličnostima kao o Kantu, Goetheu, Schopenhaueru, Nietzscheu, Rembrandtu i dr. Za filozofiju historije Simmelovo je najvažnije djelo *Die Probleme der Geschichtsphilophie. Eine erkenntnistheoretische Studie* (1892), koje je u drugom izdanju godine 1905. potpuno prerađeno.

U svom razvoju Simmel je prošao kroz evolucionističko-pozitivističku fazu, u priličnoj mjeri pod utjecajem Comtea i Spencera. Oko 1900. zbiva se kod njega prijelaz prema neokantovstvu, što je značilo i otklon od relativizma, iako ne potpun, kao i pokušaj razrješenja problema historizma, što ga pod utjecajem Diltheya i Bergsona usmjeruje i prema "Lebensphilosophie".

S obzirom na filozofskohistorijsku problematiku Simmel već u svom predgovoru djelu o problemima filozofije historije napominje da želi pokazati kako iz građe neposredno doživljene stvarnosti nastaje teorijska tvorevina koju zovemo historija. Iz samog predgovora je odmah vidno da će se Simmel oštro suprotstaviti "historijskom realizmu", za koji je historija znanost o onome "kako je zbilja bilo", što se, kako znamo, odnosi ponajprije na Rankea. Historijski materijal je uvijek transformiran formirajućom moći spoznajnog duha i zato postavlja u Kantovu duhu pitanje kako je historija moguća. Oslobođenje od naturalizma, što ga je Kant postigao s obzirom na prirodne znanosti, potrebno je provesti i s obzirom na historizam. To se može postići samo ako se shvati,

u istom spoznajnokritičkom smislu, da duhovno bivstvo, koje zovemo historijom, duh suvereno formira svojim vlastitim kategorijama. "Čovjeka, koji biva spoznat, čine priroda i historija: ali čovjek, koji spoznaje, čini prirodu i historiju."[115] Još je u spisu o Kantu pisao da sve podatke koje imamo o historiji duh formira prema intelektualnim, osjećajnim, političkim, psihološkim i etičkim kategorijama. Predmet historijske spoznaje su predočivanja, htijenja i osjećanja ličnosti, njezin predmet su dakle duše (Seelen), pa zato "svi vanjski procesi, politički i socijalni, privredni i religiozni, pravni i tehnički ne bi nam bili niti interesantni niti razumljivi, kad ne bi potjecali iz duševnih gibanja i uzrokovali duševna gibanja."[116]

Historija je povijest psihičkih procesa. Svojstva tla i klime ne bi ništa značili za tok historije kad ne bi direktno i indirektno utjecala na psihološko ustrojstvo naroda. Tako je duševni karakter historike u biti primijenjena psihologija pa je, kako vidimo, njegov tok razmišljanja sličan Diltheyevu. Psihološka činjeničnost je supstancija historije. Svi procesi koji nas kao historijski interesiraju, duševni su procesi. Jednako tako i procesi na materiji, kao npr. izgradnja crkve sv. Petra ili bušenje tunela St. Gottharda – interesiraju historičara isključivo kao investiranje duševnih zbivanja. Ono što interesira historičara na tim duševnim procesima svakako se razlikuju od interesa psihologa. Kant je ustanovio, s obzirom na postulat apriornih formi, oblikovni duševni aktivitet. Ali je Kantov a priori, kako je već rečeno, vrijedio isključivo za prirodoznanstvenu spoznaju. Zato se postavlja pitanje je li iskustvo *duševnih stvari* (seelische Dingen) moguće samo pod apriornim pretpostavkama, koje nedostaju kod Kanta, i je li kauzalitet psihičkih gibanja i odnosa principijelno različit.

A priori igra dinamičnu ulogu u našem predočivanju, ono je realna funkcija koja se kristalizira u konačnom objektivnom rezultatu – spoznaji. Simmel daje neke historijske primjere, npr. kod Robespierrea i hebertista, ravenskoga kneza i njegovih neprijatelja i dr., da bi pokazao kako su posljedice određenih odnosa uvjetovane unutrašnjom psihičkom strukturom i svojstvima pojedinaca i da one ne moraju biti uvijek jednake.[117] Jednako tako postoje, osobito u djelovanju masa, postupci koji nisu nošeni svjesnom motiviranošću. Ti duhovni motivi postoje, ali u formi nesvjesnosti. Nesvjesna motivacija je samo izraz da nam zaista

115 Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Dritte, erweiterte Auflage, Leipzig 1907, str. VIII. Na kraju predgovora Simmel ističe da je drugo izdanje po tendenciji i izvođenju postalo sasvim novi rad, a da ovo treće izdanje bitno nije ništa promijenilo.

116 G. Simmel, *ibid.*, str. 1.

117 Vidi G. Simmel, *ibid.*, str. 11-15.

djelatno nije poznata. Naivna je pretpostavka da se objašnjenje djelatnosti pojedinca ili grupa bez daljnjega traži u svjesnim psihičkim procesima. "Bit će sasvim drugačije razumijevanje razložnih činjenica, pa zato, kod nedostatne predaje, sasvim druge interpolacije i naslućivanja, već prema tome konstruira li se kao unutrašnju stranu događaja jasnu duhovnost individuuma ili tamne porive masa."[118] Sve je to mnogostruko prepletanje svjesnoga, nesvjesnog i nadosobnog. "Za tkanje socijalnog života vrijedi osobito: šta on tka, ne zna ni jedan tkalac."[119]

Više socijalne tvorevine nastaju naravno po ciljno-svjesnim bićima; ali one nastaju takoreći pored svrhovite svijesti pojedinca, formiranjem koje u njoj samoj ne leži. Ali kad su tako nastale, one djeluju na pojedinca, on ih nalazi, susreće kao duhovne tvorevine koje imaju idealnu egzistenciju, s one strane svijesti pojedinca i nezavisne od njega, kao neki opći posjed, od kojeg se svatko može koristiti pojedinim dijelovima.[120]

Na daljnjih dvadesetak stranica Simmel se bavi nekim psihološkim problemima, za koje i sam tvrdi da ne spadaju u filozofiju historije (mogućnost spoznavanja doživljaja drugih osoba), zaključujući, poput Diltheya, da se kod toga radi prvenstveno o problemu historijskog razumijevanja. Upravo zbog toga Simmel ne jednom opovrgava naivni realizam u duhovnim znanostima. O podudaranju, odrazu može se govoriti u prirodnim znanostima, ali u historiji, gdje imamo posla sa subjektivnim i objektivnim duhom, ne može se dolaziti do shvaćanja da treba spoznati "kako je zaista bilo". U ovom spoznajnom procesu dolazi, naprotiv, do nove slike i posebne vrste i zakonitosti, na temelju naglašavanja singularnih točaka, unutrašnjih odnosa i sveza po vrednotama, idejama itd. "Historijska istina nije nikakva obična reprodukcija, nego duhovna aktivnost, koja iz svog materijala – koji je dan kao unutrašnja reprodukcija – nešto čini, što on po sebi još nije, i to ne samo sažetim obuhvaćanjem njegovih pojedinosti, nego time što ona od same *sebe* njemu postavlja pitanja, singularno sažima u jedan smisao, koji često uopće nije postojao u svijesti njezina 'junaka', kada ona značenje i vrednote njezina materijala otkopava, koje tu prošlost oblikuje u jednu korisnu sliku njezina prikaza za nas."[121]

Historiju se, dakle, može razmatrati i sa stajališta individualiteta i sa stajališta općeg. Historijsko vrijedno zbivanje može se, naime, promatrati kao historija individuma ili grupa, ali i kao historija sadržaja

118 G. Simmel, *ibid.*, str. 18.

119 G. Simmel, *ibid.*, str. 19.

120 Vidi G. Simmel, *ibid.*, str. 19. Ova je teza dosta podudarna s Durkheimovom kolektivnom svijesti.

121 G. Simmel, *ibid.*, str. 42-43.

zbivanja (Geschehensinhalte): neosobnih ili idealnih objektiviteta. Historija umjetnosti se može napisati kao historija umjetnika, ali i kao historija stilskih oblika, umjetnički izražajnih sredstava itd. Zato historija ne može biti kopija stvarnosti. Jednako tako kao i kod portreta ili slike krajolika. Pojedinačno se ne može opisati, kakvo je ono bilo, jer se cjelina ne može opisati. Znanost o totalitetu zbivanja nije moguća ne samo zbog nesavladive kvantitete, nego i zato što joj nedostaje jedno stajalište, jedna kategorija kojom bi se ti elementi mogli sažeti. "Nema spoznaje uopće, nego uvijek takve koja je vođena i održavana na okupu kvalitativno determiniranim, dakle neizbježno jednostranim pojmovima jedinstva; jednom apsolutno općem spoznajnom cilju nedostajala bi specifična moć da zahvati bilo koje elemente stvarnosti."[122] To je dublji razlog zašto postoje samo posebne, specijalne historije, a ono što se naziva opća ili svjetska historija uglavnom je množina takvih diferencijalnih stajališta ili isticanje onoga najznačajnijeg prema našim vrijednosnim osjećanjima.

Simmel za tu svoju tezu navodi npr. razliku historije tehnike od historije politike. Kod prve je jasan predmet, kod druge nema tako pouzdanog kriterija kada jedna politika započinje i kako je objasniti. Isprepletenost privrede kao i vanjske politike, crkvenog ustrojstva kao i visine obrazovanja, temperament vodećih ličnosti kao i raspoloženje masa – sve to i hiljade drugih okolnosti čine onaj milieu s kojim je unutrašnja politika neodvojivo povezana, što je sve nemoguće prikazati i iscrpiti. Zaključak je da "historijska istina nipošto ne može važiti kao odraz historijske stvarnosti."[123]

Isto tako u slikarstvu znamo da ima niz različitih portreta jednog te istog modela, što samo znači da je osobni doživljaj, subjektivni faktor odlučujući. Tako isto "dokazuje – mutatis mutandis – područje historijskih oblikovanja nasuprot realnog zbivanja, da o tim oblikovanjima odlučuju naše a priori djelatne kategorije."[124]

Prema tome, kao problem se za filozofiju historije postavlja da se utvrde i objasne aprioriteti pomoću kojih iz doživljaja historija postaje

122 G. Simmel, *ibid.*, str. 52-53.

123 G. Simmel, *ibid.*, str. 55.

124 G. Simmel, *ibid.*, str. 56. Cijela ova kritika zapravo naivnog realizma je opravdana i kod Simmela i kod drugih filozofa koje smo imali prilike prikazati. Sigurno je da razni momenti, koji čine psihologiju ličnosti, odlučno djeluju na njezino formiranje jedne historijske slike. Ali je jednako tako činjenica da se u toj "subjektivnosti" prikaza jedna historijska slika ipak pokazuje objektivnijom od druge. Činjenica određenog položaja pojedinog mislioca u staleškoj i klasnoj strukturi društva, kao i način doživljavanja tih društvenih proturječja i razvojnih tendencija pri tome se, naravno, ne smije ispustiti iz vida.

znanošću. To nije jednostavna metodologija historije, nego postupak da se ustanovi koji se to "pojmovi logički i psihološki moraju pretpostaviti da bi se došlo do metoda postojeće historike."[125] Na kraju ovog razmatranja Simmel kaže da, kad bi se i moglo postupiti po Rankeovu zahtjevu, da se "sein Selbst", dakle "vlastitost" odstrani, ugasi – to uopće ne bi dovelo ni do kakvog rezultata, jer se individualnost može razumjeti samo preko individualnosti. Da bi se mogao uživjeti u mnogostranost golema sistema sila, historičar mora biti umjetnik.

Prelazeći na problematiku historijskih zakona, tog *champ de bataille* moderne filozofije historije, Simmel odmah postavlja pitanje kako to da problematika zakona historije pripada filozofiji a ne posebnim historijskim znanostima. Simmel razlikuje kauzalitet u formi općeg zakona i kauzalitet u pojedinačnim slučajevima, individualni kauzalitet što postoji npr. u psihičkim zbivanjima. Ako ovaj kauzalitet postoji, onda je za Simmela jasno da se individualitet zbivanja protivi izvođenju iz općih zakona – jer sva historika ima duševna zbivanja za svoj sadržaj – a da ipak ne lebdi u zraku.

Dalje misli Simmel da ono što se drži historijskim zakonom uglavnom je samo opis određenih fenomena, sukcesija itd. Navodeći i koncepciju o proizvodnim snagama i odnosima, drži da te snage ne postaju tim zakonom jasne, nego se samo opisuje slijed pojava na površini historijskog života. Bilo bi nemoguće da se iz jedne dane produkcijske forme pomoću tog zakona razvije druga vrsta forme, dok bi se po prirodnom zakonu to moralo dogoditi. Da jedna forma prelazi u drugu rezultat je djelovanja mnogih specijalnih zakona, a ne jednoga zakona. Nema viših zakona nad nižim zakonima, te se svi elementi ponašaju prema svojim specifičnim zakonima. "Jedino realno su kretanja najmanjih dijelova i zakoni koji njima upravljaju; kada ukupnost tih kretanja obuhvatimo u jedno cjelokupno zbivanje, za to zbivanje se ne može tražiti poseban zakon, jer već onim primarnim zakonima, i samo po njima, svako postojeće kretanje nalazi svoje dovoljno objašnjenje i svođenje na uzročnu silu."[126]

Historijski zakoni, za Simmela, tiču se po pravilu sudbine i razvoja cjelina, ukupnosti čiji je najjednostavniji element pojedinac. Ako analiziramo neko zbivanje s obzirom na njegove zakone, moramo analizirati njegovu kompleksnost s obzirom na zakone njegovih najjednostavnijih dijelova; onda bi problematični "zakoni" individualne psihologije bili zapravo zakoni historike, jer su grupe samo egzistencije drugoga reda.

125 G. Simmel, *ibid.*, str. 59.

126 G. Simmel, *ibid.*, str. 86.

Samo elementima, pojedincu pripada supstancijalno bivstvovanje pa prema tome i direktni kauzalitet i zakonitost.[127]

Ali nijedno jedinstvo nije apsolutno; pa ipak, ne treba zaključivati da zbog kompleksnosti historijskih pojava ne možemo doći do historijskih zakona. Kardinalno je pitanje može li se historika zadržati na tim kompleksima ili mora te pojmove višeg reda, s kojima operiraju historijski zakoni, reducirati na potpuno individualne procese. "Pojedinačna duša je element historijskih zbivanja, iza kojeg se više ne može ići natrag do još jednostavnijeg."[128] Zato bi se svaki događaj, npr. bitka kod Maratona, tek tada mogao "razumjeti" kada bismo poznavali životnu historiju svakoga Grka i svakoga Perzijanca do mjere koja bi nam omogućila razumijevanje ponašanja koja u borbi psihološki proizlaze iz te životne historije. "Psihološki zakoni, pod čijom pretpostavkom dolazi do te 'shvatljivosti', bili bi prema tome zakoni historije – kao što su fiziološki i kemijski zakoni koji objašnjavaju izgradnju ćelije u drvo, upravo zakoni života bilja."[129] Kad bi, međutim, drži Simmel, i taj fantastični zahtjev bio ispunjen, još uvijek ne bi objašnjenje bilo potpuno. Moralo bi se poznavati još druge beskrajne utjecaje fizičkoga, kulturnoga, personalnog milieua svakoga maratonskog borca da bi se držanje u borbi razumjelo. "Ako dakle moramo uopće ići od kompleksnih i međusobno isprepletenih pojava, koje nazivamo historijom, do njihovih elemenata i sudbina, da bismo našli zakone historije, to ni individualna duša, čije nam jedinstvo izgleda pruža taj jednostavni element, nije za to dovoljna; jer ne čini duševno jedinstvo historijsko zbivanje, nego njeni sadržaji, a oni ne nalaze nipošto u njoj i njenoj zakonitosti njihovu dovoljnu genetičku razumljivost."[130]

Simmel drži da je metafizika imala veliko značenje jer je pokušala svijet shvatiti kao povezanu cjelinu. Tako je filozofija anticipacija realistične spoznaje koja nastoji shvatiti elemente svijeta. To se ponavlja i s obzirom na pojedinačna područja. Kozmička metafizika se nastavlja na metafiziku dijelova kozmosa. "Vjerujem da su takozvani historijski zakoni na isti način anticipacija egzaktne spoznaje historijskih procesa kao što su metafizičke predodžbe to isto za svjetsko zbivanje uopće. Oni su značajni, naravno, ne kao vrhunac spoznaje, nego kao polazne i pro-

127 Vidi G. Simmel, *ibid.*, str. 87. Iz ovoga ipak nimalo ne slijedi da veće, obuhvatnije tvorevine, sastavljene od individuuma, ne mogu imati i svoje općije zakonitosti.

128 G. Simmel, *ibid.*, str. 89.

129 G. Simmel, *ibid.*, str. 90. Nešto kasnije će Simmel i sam ocijeniti da se na ovom individualno-psihološkom stajalištu ne može ostati i objasniti kolektivni historijski fenomeni.

130 G. Simmel, *ibid.*, str. 91.

lazne tačke za nju."[131] Dok ne postoji spoznaja zakona realnih odnosa najmanjih dijelova, ovi opći zakoni ne objašnjavaju ništa na dublji način, ali daju prvu orijentaciju o cjelini historijskog života. "Spekulativni način spoznaje je preliminarni stadij, jedan međustupanj između promatrane kompleksne pojedinačne činjenice i njene konstrukcije iz zakona, koji određuju njene elemente."[132] Zato ipak metafizička spekulacija i njezini principi ne gube svaku vrijednost. Jednostrana tvorba naših pojmova dovodi do toga da se jedna interpretacija cjeline svijeta nadopunjuje drugom. Svaka ima relativnu opravdanost, koju metafizičko mišljenje pretvara u apsolut. Simmel, dakle, isto kao i Dilthey, zastupa u pogledu istinitosti i vrijednosti jedne filozofije konzekventno relativističko stajalište. U svojoj raspravi o temeljnim problemima filozofije Simmel svaku veliku filozofiju nije povezivao niti s individualnim subjektivitetom niti s općim, logično-objektivnim mišljenjem, nego s jednim trećim slojem koji je nazvao sloj *tipične* duhovnosti u nama. Iz stvaraoca govori svojevrsni duševni sloj, s kojim se u individualnom fenomenu pokazuje tip čovjek ili jedan tip čovjek. Budući da se u tim filozofskim tvorevinama očituje tipično bivstvo, opće ljudsko, nadindividualno nužno i u životu zasnovano – možemo razumjeti da i danas mnogi duhovi nalaze u Sokratu i Platonu, T. Akvinskom i G. Brunu, Spinozi i Leibnizu putokaze za svoj odnos prema svijetu.[133]

Historijske pojave su svakako rezultati mnogih uvjeta koji se stječu i zato se ne mogu izvesti iz jednoga prirodnog zakona. Isto tako ne znamo jesu li ono što mi danas zovemo zakonom zapravo samo slučajne kombinacije dublje postojećih stvarnih zakonitosti. Izgleda, kaže Simmel, kao da su historijski zakoni u posljednjoj instanciji osuđeni. Ali, otvara se novo stajalište ako historijsko zbivanje ne shvatimo kao kombinaciju jednostavnih, u pravom smislu realnih elementarnih procesa. Spoznajni interes historike zahtijeva i dopušta da "originalne sinteze, kolektivni pojmovi, sveze, u koje ona raščlanjuje stvarnost, važe kao *jedinstva*, bez potrebe za daljnjim raščlanjivanjem."[134] To je dovoljno, iako se ne dolazi do, u prirodoznanstvenom smislu, posljednjih sastavnih dijelova, pa ovi leže u sasvim drugoj duhovnoj ravni.

Sada se Simmel opet navraća na Maratonsku bitku i kaže da nije potrebno znati stanje i životnu historiju svakoga pojedinoga Grka i Perzijanca. Čak kad bismo to i znali, pitanje ne bi bilo riješeno. Jer, ne pita se kako se ponašao ovaj ili onaj Grk, nego "Grci". "A taj novi subjekt nipoš-

131 G. Simmel, *ibid.*, str. 94.

132 G. Simmel, *ibid.*, str. 95.

133 Vidi G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Leipzig 1910, 25-30.

134 G. Simmel, *Die Probleme der Geshichtsphilosophie*, str. 108.

to nije rezultat adicije svih pojedinačnih Grka."[135] Jer, u pojedincu leže one crte koje su zajedničke s drugima i čine cjelovitu sliku grčkoga ponašanja ili grčkoga karaktera. Tako se dolazi ne do prirodoznanstvenog ideala i zakona, ali do zakona funkcioniranja ovih jedinstava i sveza.

Drugi tip primjera označuje "historijski zakon" diferenciranja kao određene norme svjetske historije. Cjelina djelatnosti je u primitivnijim epohama pripadala pojedincu i napredak je da se one sve više dijele i dolazi do specijalizacije. Diferenciranje je ono što proizlazi iz djelovanja različitih snaga koje nastaju nuždom ili slučajnim konstelacijama, ljubomorom ili genijalnošću itd. Kada historijska zbivanja označimo kao diferenciranja i integriranja, kao napetost i popuštanje socijalnih energija, kao izgradnju slojeva, kao socijalnu infekciju itd., onda to nisu čisti opći pojmovi niti čisti simboli.

Vraćajući se na kraju pitanju o pravu filozofije u vezi s historijskim zakonima, Simmel pravi paralelu s filozofijom uopće. Ona u jednom slučaju, s obzirom na egzaktne znanosti, ima ulogu prethodnika. U svom predosjećajnom zahvaćanju još nedokazanog, u kombinaciji pojmova koji zamjenjuju još nepoznate činjenice, ona daje spoznajne slike koje poslije znanost, empirija odbacuje ili potvrđuje. Druga je njezina karakteristika u njoj samoj. Njezino metafizičko tumačenje svijeta stoji s one strane istine i zablude koje odlučuju o realističko-egzaktnoj slici. Na primjer, postojanje kao izraz apsolutnog duha ili volje, moralno djelovanje kao iskazivanje našeg noumenona, tijelo i duša kao dvije strane jedinstvene supstancije itd., sve je to na razini koja kriterije o značenju i ispravnosti nosi u samoj sebi.

Ovo vrijedi i za historijske zakone. Oni su ili stanice beskrajnog puta i anticipiraju znanstvene spoznaje, i postaju netočni, neispravni samo ako drže, jednim dogmatskim umrtvljenjem, da su potpuno ispravni. Ili grade jedan svijet na temelju kategorija koje ne nalaze mjesta u istraživanju činjenica, nego proizlaze iz potpuno autonomnih potreba raspoređivanja, razrade pojmova i sintetičkoga jedinstva. Oba ova načina shvaćanja i izgradnje odnose se na jednu te istu tvrdnju o historijskoj evoluciji itd. "Tako se pokazuju oba ta modusa historijskih zakona kao različita postavljanja pitanja duha, dva aspekta koja on s obzirom na mnogostranost u svojim teorijskim potrebama dobiva nasuprot stvarima, ponovno dokazujući protiv naivnog realizma da ti aspekti nisu nikakav otisak stvarnosti, nego označuju jedno njezino unutar-duhovno formiranje; već prema kalupu u koji se ona uzima, dobiva ona poseban, samo njemu pripadajući oblik."[136]

135 G. Simmel, *ibid.*, str. 109.

136 G. Simmel, *ibid.*, str. 120-121.

U trećem i posljednjem poglavlju o "smislu historije" Simmel, razmatrajući u početku smisao kategorija "značajan", "vrijedan", "tipičan" i dr., dolazi do shvaćanja o "pragu historijske svijesti". Sve više tvorevine duha pokazuju da se kod njih radi o pojavama praga (Schwellen-Erscheinungen). Mnogi oblici, fenomeni, zapravo gotovo svi estetski značajni i djelotvorni, mogu to biti tek od jedne određene mjere veličine. Ispod te mjere, toga praga oni se zapažaju, ali ne u estetskom obliku. Mnoge činjenice koje su u maloj mjeri indiferentne ili humoristične, čim se pojavljuju u velikim dimenzijama prelaze prag tragičnog osjećanja. Zato postoje bezbrojni događaji koji upravo zbog toga nisu od historijskog interesa, jer nisu prešli prag historijskog značaja. Kvantum posljedica koje takve činjenice, događaji, osobne sudbine prouzrokuju nisu toliki da bismo ih mogli nazvati historijski značajnim. "Zbivanja koja su za našu spoznaju izolirana, nisu 'historijska'; ona to postaju u toj mjeri, ukoliko mi vidimo nizove posljedica koje iz njih isijavaju."[137] Od jednoga određenog momenta ta zbivanja izazivaju u nama uzbuđenje, kao jedne posebne duševne energije. "Ovdje je kao i kod svih pojava praga: kvantitativno gomilanje elemenata preobraća se od jedne određene točke u jednu kvalitativnu modifikaciju njenog efekta."[138]

Treba naglasiti da ono što Simmel razumijeva "historijskim" još je uvijek suviše vezano za naš subjektivni osjećaj i doživljavanje, a ne i za objektivne posljedice ljudske djelatnosti. To dolazi do izraza i u daljnjem zaključku kada govori o prekoračenju toga praga, koji u nama izaziva određene osjećajne reakcije. Izvjesni događaji, ličnosti, odnosi i organizacije mogu, po njegovu mišljenju, imati sva moguća značenja i vrijednosti a da ne budu historijski interesantni. "Da je to ipak jedna specifična osjećajna reakcija, s kojom mi reagiramo na određene odredbe, sumiranja, oblikovne veze, da bismo ih na to subjektivno značenje elemenata saželi i oblikovali u potrebne tvorevine historije."[139]

Razumijevanje i spoznaja historijskoga kretanja razlikuje se od prirodoznanstvene spoznaje. Na Rickertovu tragu i on zaključuje da je zadatak historike da utvrdi individualno. Historika je zainteresirana za bivstvo, njegovo značenje, smisao itd., a prirodne znanosti ne. S tim u vezi osvrće se na problem napretka u historiji. Taj pojam, kaže Simmel, pretpostavlja neko konačno stanje koje mora idealno postojati i prema kojemu se onda i kvalificira jedno kretanje. S obzirom na različita miš-

137 G. Simmel, *ibid.*, str. 144.

138 G. Simmel, *ibid.*, str. 144. Simmel je, kako vidimo, jedan od rjeđih mislilaca toga vremena koji se koristio Hegelovom dijalektikom u interpretaciji duhovnih i socijalnih fenomena.

139 G. Simmel, *ibid.*, str. 145.

ljenja i kvalificiranja nekog razvoja, što je vrijedno i napredno a što nije, vidi se da to ovisi o idealu čija vrijednost ne proizlazi iz onog redoslijeda činjenica, nego to značenje dobiva preko subjektiviteta.

Prema jednom mišljenju svaka je promjena napredak s obzirom na svjetski proces cjeline (bez obzira na to što neki momenti mogu biti nazadak), a to su izvjesna hilijastičko-religiozna vjerovanja ili liberalistički optimizam. Pravo, tehnika, umjetnost, znanost "se" razvijaju. Ali uvijek moramo pretpostaviti neki idealni subjekt koji se razvija, neko jedinstvo. Potrebna je metafizička pretpostavka o jednomu jedinstvenom subjektu, bez kojega nema pojma napretka. "Da se mijenom osoba održava jedan jedinstveni subjekt, da je prisutna neka prvobitna klica, čijim razvojem se pokazuju epohe ljudske historije i u kojoj one nalaze onu točku odnosa koja ih uzajamno označava kao napredne ili zaostale – to je metafizička pretpostavka, bez koje pojam napretka ne može opstati."[140]

Na posljednjim stranicama svoga djela posvećuje Simmel svoj teorijski interes Marxovu i Engelsovu materijalističkom shvaćanju historije. Kako smo već vidjeli u prvom poglavlju, krajem 19. stoljeća bila je već započela stvarna i ozbiljna debata između građanskih filozofa, sociologa i historičara i marksistički orijentiranih socijalista oko historijskog materijalizma. Vidjeli smo da je zbog raznih razloga, koje sam i naveo, većina tih mislilaca i kritičara u biti materijalističko shvaćanje historije shvaćala i interpretirala kao "ekonomski materijalizam", pa tome nije izbjegao ni Simmel. Međutim, on je, kako smo vidjeli u tom poglavlju, zajedno s Troeltschom imao najdiferenciraniji i najsuptilniji prilaz ovoj problematici, uočavajući u ovoj problematici historijskog materijalizma mnoge značajke i vrijednosti koje drugi nisu zapažali. Marxovo djelo je potaklo Simmela da u svom djelu *Philosophie des Geldes* (1900) na svojevrstan filozofski način promisli problematiku duha kapitalizma, kao što se i M. Weber s istim problemom sukobio na drugi, mnogo konkretniji način. Da je Simmel dobro uočavao važnost tematike otuđenja, "fetišizma" vidi se i iz za nas interesantne rasprave o pojmu i tragediji kulture u kojoj pokazuje kako se vlastito ljudsko stvaranje otuđuje od samog stvaraoca te mu se kao Feuerbachov bog suprotstavlja i nadređuje.

Objektivni duh ima mogućnost, kaže Simmel, da se osamostaljuje. I to svojevrsno svojstvo kulturnih sadržaja je metafizički fundament za sudbonosnu samostalnost, s kojom carstvo kulturnih proizvoda stalno raste kao nekom unutrašnjom logičkom nužnošću, često bez obzira na volju i ličnosti producenata. "Fetiški karakter" koji je Marx spoznao s

140 G. Simmel, *ibid.*, str. 162.

obzirom na privredne objekte u epohi robne proizvodnje samo je poseban modificirani slučaj te opće sudbine naših kulturnih sadržaja. "Sadržaji stoje – a s povećanom 'kulturom' sve više – pod paradoksom, da su oni doduše stvoreni od subjekata i određeni za subjekte, ali u međuobliku objektiviteta, koji oni s one strane i s ove strane ovih instancija poprimaju, slijede jednoj imanentnoj logici razvoja te se time otuđuju svome porijeklu kao i svojoj svrsi."[141] Tu leži sudbonosni unutrašnji prisilni poriv sve "tehnike" čim ona prijeđe opseg neposredne potrošnje. Tako industrijska proizvodnja nekih fabrikata nema nikakvog smisla ni potrebe. Ta unutrašnja logika nameće daljnju proizvodnju i usavršavanje, a potreba se stvara umjetno, te je, gledajući sa stajališta kulture subjekata, besmislena potreba. Isto je i u nekim granama znanosti. Simmel navodi primjer filologije koja vodi u mikrologiju, pedantizam i obradu nebitnih stvari i problema. U mnogim znanstvenim područjima nastaje na taj način ono što bi se moglo nazvati suvišno znanje. Stvara se znanstveni duh kao posljedica gotovo zavjere kaste znanstvenika, čiji su proizvodi uglavnom neplodni. Pretpostavlja se da je neki rad vrijedan zato što se upotrijebila korektna metoda.

Cjelokupna pretjerana specijalizacija to pokazuje: da objekti imaju neku vlastitu logiku razvitka, te čovjek postaje obični nosilac prisile kojom ova logika ovladava razvojem i vodi ih kao u tangenti putanje u kojoj će se opet vratiti u kulturni razvoj živog čovjeka. "To je stvarna tragedija kulture. Jer kao tragičnu sudbinu – za razliku od tužne ili izvana rušilačke – označavamo ipak ovo: da uništavajuće sile protiv jednog bića proizlaze iz najdubljih slojeva upravo toga bića; da se njegovim uništenjem ostvaruje sudbina koja je u njemu samom sadržana i takoreći je logički razvoj upravo te strukture s kojom je biće izgradilo svoj vlastiti pozitivitet. Pojam je svekolike kulture da duh stvara samostalni objekt, preko kojeg bi razvoj subjekta od sebe sama našao put samom sebi; ali upravo time je onaj integracijski, kulturonosni element predeterminiran za vlastiti razvoj, koji još uvijek troši snage subjekata, još uvijek subjekte uvlači u svoju kolotečinu, a da ih time ipak ne dovodi do visine njih samih: razvoj subjekata ne može više ići onim putem koji uzima razvoj objekata; slijedeći ipak ovaj posljednji, dospijeva u ćorsokak ili u ispražnjenost od najunutrašnijeg i najvlastitijeg života."[142]

Da fenomeni emancipacije objektivnog duha postoje, znači upravo "da kulturni sadržaji konačno slijede jednu logiku koja je nezavisna od njihove *kulturne* svrhe i koja se sve više od njega udaljuje, a da ipak put

141 G. Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur, Philosophische Kultur*, Berlin 1983, str. 201.

142 G. Simmel, *ibid.*, str. 203-204.

subjekta nije oterećen od svega toga što je kvalitativno i kvantitativno postalo neprimjereno. Što više, budući da je taj put, kao kulturni, uvjetovan duševnim sadržajima koji postaju samostalni i objektivni, zato nastaje tragična situacija da kultura, zapravo, već u svom prvom momentu postojanja u sebi skriva onu formu svojih sadržaja, koja je određena da njeno unutrašnje biće: put duše od sebe kao nesavršene k sebi kao savršenoj – skrene poput neke imanentne neizbježnosti, da je optereti i učini bespomoćnom i rascijepljenom."[143]

Sva ova razmišljanja mogla bi se shvatiti kao neka skepsa, pisao je Simmel na kraju svog djela o filozofiji historije. Već na početku je historiju odredio i ograničio na "duševne procese". Umjesto da se tu bivstvenu istovjetnost između subjekta i objekta historike dovelo do njezina realističkog poklapanja sa spoznajnim sadržajem, pokazalo se da spoznaja ne znači mehanički paralitet s objektom. Historija se uvelike razlikuje od one neposredno proživljene ili dane stvarnosti. Ali da mi s tim pojmovima ne dosižemo stvarnost, ne znači da je njihova snaga zakazala. To nije ne-moći, nego ne-htjeti, jedan drugi pravac, gradnja iz istog materijala. To nije rezignacija, jer bi se tada i umjetnost morala tako nazvati. Ne znači da ona ne može doseći stvarnost, nego u tom rastojanju, distanci upravo počiva sve njezino pravo egzistencije.

Samo ako se od historije zahtijeva da ona opiše "kako je zaista bilo", zahtjev koji se ne poklapa sa zahtjevom za istinom, ono što sam ovdje zastupao može se nazvati skepticizmom. Ako se polazi od transcendentalnog realizma, onda se mora završiti u skepticizmu. Ako su pak predmeti spoznaje od početka oblikovani kroz forme spoznavanja, onda nema govora o nedostižnosti između subjekta i objekta, što naučava skepticizam. "Da je historija građevina iz danog materijala, koji svoju formu zahvaljuje isključivo zahtjevima spoznavanja, može biti tako dugo zloupotrebljavano za skeptičku jadikovku: mi ne možemo dohvatiti punu realnost i cjelinu historijskog postojanja dokle god se historijsku istinu zamjenjuje s doživljajnom stvarnošću, i iz te se želi dobiti ideal za historijsku istinu, što ipak samo iz nje same može proizaći."[144]

Prije nego što zaključimo o Simmelu kao nezaobilaznom filozofu historije u Njemačkoj, treba barem spomenuti da je Simmel u svojoj širokoj kreativnosti i teorijskom interesu napisao nekoliko već prije citiranih djela iz sociološke problematike koja ga učvršćuje uz Marxa, Tönniesa i Webera u osnivače sociologije u Njemačkoj.

Kad se promatra Simmelovo djelo u cjelini, pridružio bih se Heinemannovoj ocjeni da se kod Simmela u biti radi o tome da se filozofija

143 G. Simmel, *ibid.*, str. 207.

144 G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosphie*, str. 179.

shvati kao egzistencijalno ponašanje: krajnje vitalno reagiranje suptilnoga i senzibilnog mislioca na duhovnu situaciju vremena, u kojemu sudjeluje svim svojim bićem.[145] U tome je on prodoran, kreativan mislilac, sposoban ne samo da uoči probleme nego i da poznatu tematiku osvijetli svojom refleksijom na nov način, da otkrije nove dimenzije te mnogostrane stvarnosti.

I u tematici filozofije historije, bez obzira na to što po svom čestom običaju ne zaokruži svoja razmatranja, nemoguće je rješavati složene probleme historijskog determinizma, historijskog zakona, odnosa fizičkih i psihičkih procesa, smisla historije itd. a da se mimoiđu njegova lucidna razmišljanja o tim problemima.

Simmel je u biti bio ipak blago skeptički i relativistički mislilac. On nije nastupao, poput mnogih intelektualaca, kao apologet svoga građanskog društva i države, ali se nije ni priklonio njihovim kritičarima, osobito socijalistima. Priznavajući im, kao i samom Marxu, mnogo što primjerenog u njihovoj kritici, Simmel je svojim kritičkim i dijalektičkim duhom otkrivao i kod njih (katkad i promašujući, kako smo vidjeli) njihove granice i mnoge upitnosti.

Max Weber

Cijelu prikazanu liniju neokantovstva i filozofije života pokušao je svojim racionalističkim realizmom prevladati *Max Weber* (1864–1920), jedna od najznačajnijih ličnosti toga vremena u Njemačkoj. Rođen u Erfurtu u dobrostojećoj građanskoj obitelji, u kojoj je otac bio cijenjeni nacionalliberal i zastupnik u Parlamentu, a majka jedan od vođa pokreta za prava žene. U njihovu su se domu sastajali mnogi ugledni političari, a od poznatih ličnosti znanstvenoga i filozofskog života Dilthey, Sybel, Treitschke i Mommsen. Tako je mladi Weber još u mladosti mogao dobiti značajne poticaje i usmjerenja prema beskrajnom području znanosti, ali jednako tako i uvid u mnoga politička pitanja tadašnje Bismarckove ere, što je također u njemu ostavilo trag permanentnoga i strastvenog odnosa prema politici.

Studirao je pravo na sveučilištu u Heidelbergu, Berlinu i Göttingenu, ali je pohađao i predavanja iz historije, ekonomije, filozofije i teologije. Nakon studija habilitira se 1892. godine s radom *Agrarna historija Rima* i postaje privatni docent u Berlinu. Godine 1893. pozvan je za redovitoga profesora ekonomije na sveučilištu u Freiburgu, gdje upoznaje H. Rickerta s kojim ga vežu dobri prijateljski odnosi. Nakon dvije godine

145 Vidi F. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, str. 231-232.

prelazi na Sveučilište u Heidelbergu gdje također uspostavlja prisne odnose s mnogim istaknutim znanstvenicima i filozofima, posebno G. Jellinekom i E. Troeltschom. Poslije su tom krugu u Heidelbergu pripadale i poznate filozofske ličnosti nakon Prvoga svjetskog rata, kao H. Plessner, G. Lukács i E. Bloch.

Kako je bio slaba zdravlja, od velikih radnih napora doživljava 1897, dakle u dobi od 34 godine, potpuni živčani slom, što ga je nekoliko godina u potpunosti priječilo da se bavi znanstvenim radom. Zato napušta rad na sveučilištu i kao privatni znanstvenik živi u Heidelbergu gotovo do kraja života. Do svog oporavka, što je trajao više od četiri godine, Weber češće putuje u Italiju i Švicarsku. Ipak, ne prekida sa svojim znanstvenim vezama i nakon oporavka sudjeluje sa Simmelom i Tönniesom u Schmollerovu udruženju za društvenu politiku (Verein für Sozialpolitik), koje je bilo pod utjecajem "kateder-socijalista".[146] Sa svojim kolegama je također jedan od osnivača "Njemačkoga sociološkog društva", a od 1903. postaje s W. Sombartom i E. Jafféom urednik poznatog časopisa "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" u kojemu je objavio većinu svojih radova u tom razdoblju, posebno s područja sociologije religije i teorije znanosti.

Kad je izbila revolucija u Rusiji 1905. godine, Weber uči ruski da bi mogao pratiti događaje, a bio je i u dobrim odnosima s ruskim studentima u Heidelbergu, pa i s onima koji su zastupali Lenjinovu političku liniju.[147] Weber, kao dosljedan građanski liberal, nije odobravao rusku Oktobarsku revoluciju, iako je priznavao njezino historijsko značenje. Pri kraju života prihvatio je poziv Sveučilišta u Münchenu, gdje nakon

146 Ovo udruženje su u Eisenachu 1872. godine osnovali G. Schmoller, A. Wagner, Lujo Brentano i dr. Inicirali su proučavanje i rješavanje mnogih socijalnih pitanja, borili se protiv neograničenog liberalizma, zagovarali ulogu države u rješavanju socijalnih problema, postavljali pitanje položaja radničke klase itd. Njihovi protivnici su ih prozvali "katedersocijalistima", iako su oni bili samo socijalni reformatori u okviru građanskoga društva. Međutim, ne može im se osporiti znanstveno proučavanje socijalnih pitanja i utjecaj na tadašnje društvo s obzirom na važnost rješavanje tih problema.

147 Veoma je zanimljivo sjećanje Paula Honigsheima na događaj u vezi s otvorenjem ruske biblioteke 1913. godine, koje nam veoma lijepo osvjetljava Weberovu ličnost i način razmišljanja. "Max Weber je volio ove revolucionare zbog njihove spremnosti da umru. Oni su tada na obali Neckara otvorili rusku biblioteku; svečano je otvorena 1913. godine. Od koga su međutim tražili da održi oficijelni svečani govor? Ni od koga drugoga nego od Maxa Webera. A upravo on nije već godinama u Heidelbergu javno nastupio. Ta prilika mu je međutim izgledala vrijedna znoja plemenitih. Zbog tipičnoga ruskog studentskog ponašanja, došao je do riječi tek prema ponoći. No, tada je govor održao u svečanom odijelu i elegantnim pokretima ruku, pri tome se međutim držeći mrtvo ozbiljno, pred mrtvački tihim auditorijem, u kojemu se moglo čuti i da je pala igla. Bio je to dubokouman govor, uz koji su izlaganja Radbrucha i Alfre-

dvije godine umire od upale pluća u najvećem naponu svojih stvaralačkih mogućnosti.

Max Weber je bio također polihistor, kao neki od njegovih prethodnika i suvremenika, što je bila značajna crta evropskih, naročito njemačkih filozofa 19. stoljeća. Weber je bio bitno sociološki usmjeren, ali u razdoblju kada je sociologija proizlazila i odvajala se od filozofije, kao što je bio slučaj i kod svih tadašnjih utemeljitelja sociološke misli i znanosti. Teorijski veoma zainteresiran, stalno je nastojao dati svoje viđenje onih filozofskohistorijskih problema koji su bili u žarištu tadašnjih filozofskih preokupacija u kojima su dominirale ličnosti od Marxa, Comtea i Spencera do Nietzschea, Rickerta, Diltheya i Simmela. I on pripada onoj liniji građanske filozofije toga vremena koju sam nazvao u najširem smislu realističkom i koja je držala da metafizika i teologija nemaju više što tražiti u znanstvenom istraživanju zbiljskoga historijskog svijeta.[148]

Iako je Weber o ovom pitanju češće izrekao svoje stajalište, posebno je indikativno njegovo obraćanje studentima u poznatom predavanju na Sveučilištu u Münchenu 1919. godine, dakle netom prije smrti. Upozoravajući da teologija i dogme ne postoje samo u kršćanstvu, nego ih u vrlo razvijenu obliku nalazimo i u islamu, maniheizmu, gnozi, orfizmu, parsizmu, budizmu, hinduističkim sektama, taoizmu i Upanišadama te, naravno, u židovstvu, Weber konstatira da za razliku od znanosti, svaka teologija drži da su pretpostavke od kojih ona polazi određena "objavljenja" u koja jednostavno treba vjerovati. Te pretpostavke stoje za teologiju onostrano u odnosu prema znanosti, one nisu "znanje" u uobičajenom smislu, nego su nešto što se "ima". Onome tko to nema, ne može ih nadomjestiti niti teologija, a još manje neka druga znanost. Naprotiv, u svakoj "pozitivnoj" teologiji vjernik doseže onu točku u kojoj vrijedi stav o vjerovanju upravo zato jer je to apsurdno. "Sposob-

---

da Webera, kolikogod su po sebi bili značajni, jednostavno izblijedjela. Ovaj govor je, naime, razotkrio cijelu širinu Weberova stava. Jer, on je podcrtao svjetskohistorijsko značenje i ljudsku veličinu ruskih revolucionara, ali je i dodao: 'Ako se napetosti između država pojačaju do pucanja, i Rusi se osjete obveznima da pomognu Srbiji, tada – do viđenja na polju časti'." (Cit. iz knjige J. Kuczynski, *Studien zu einer Geschichte der Gesellschaftwissenschaften*, Berlin 1977, str. 186-187.)

148 Još jednom želim ponoviti da ovaj "realizam" držim samo jednom tendencijom, a nimalo jedinstvenom strujom u građanskoj filozofiji. Taj realizam je zajednički jednom Marxu, Engelsu, Hessu i Feuerbachu kao i navedenim građanskim filozofima uza sve njihove često i bitne razlike. Ali jedno im je zajedničko: odbacivanje mistike, teologije i metafizike u pokušaju objašnjenja ljudskoga i historijskog. Kako je svaki od njih to "historijsko" shvatio, kojim njegovim dimenzijama ili stranama je dao prioritet ili veću važnost itd., u tome postoje često i velike razlike koje sam nastojao što objektivnije pokazati.

nost za to virtuozno izvršenje 'intelektualne žrtve' odlučujuća je značajka pozitivno religioznog čovjeka. A da je tome tako, pokazuje činjenica da je usprkos (ili što više poradi) teologije (koja otkriva tu činjenicu) napetost između vrijednosne sfere 'znanosti' i sfere religioznog spasenja nepremostiva."[149]

Takvu "intelektualnu žrtvu", od koje odudara sve biće Maxa Webera, može prinositi samo učenik proroku, a vjernik Crkvi što proturječi čovjekovu zahtjevu da stvari i odnose učini što transparentnijima, jasnijima i racionalno fundiranijima. I zato potreba nekih suvremenih intelektualaca, kaže Weber, da svoje duše opskrbe najrazličitijim doživljajima kojima pripisuju dostojanstvo mistične svetosti i time idu torbariti na tržištu knjiga – jest jednostavno prevara ili samoobmana. "Međutim, to nije nipošto samo prevara, nego je nešto posve ozbiljno i istinsko kad poneke grupe mladeži, koje su mirno izrasle posljednjih godina, svoj ljudski odnos u zajednici tumače na religiozan, kozmički ili mističan način, pa bilo to tumačenje katkada, možda, po svom smislu i naopako tumačenje sebe samoga. Točno je da svaki akt pravog bratstva može uključivati u sebe i znanje da se time nekom nadosobnom carstvu pridaje nešto što ostaje trajno, ali čini mi se dvojbenim da se dostojanstvo ljudskih odnosa u zajednici može povećati tim religioznim tumačenjima."[150]

Metafizičko i religiozno mišljenje s jedne strane, i racionalno, znanstveno i empirijsko mišljenje s druge, za Webera su dakle nepomirljivi. Samo nam znanost, racionalno mišljenje može dati odgovore na pitanja svijeta i našega historijskog svijeta. Weber je ne samo odbacivao svako mišljenje koje se zasniva na neobjašnjivim pretpostavkama nego je odlučno otklanjao miješanje vrijednosnih sudova u znanstvenom istraživanju. Jer, svaki vrijednosni stav je subjektivan stav, a vrijednosti su također promjenjive i relativne, te je znanstveni postupak koji polazi od bilo kakvih vrijednosnih sudova i stajališta objektivno problematičan. Dostojanstvo ličnosti svakako počiva na činjenici da za nju postoje vrijednosti prema kojima usmjerava svoj život. Ali procjena valjanosti takvih vrijednosti stvar je vjerovanja, a ne znanja. "Nastojanje da se prema van zastupaju vrijednosni sudovi ima smisla samo uz pretpostavku vjerovanja u vrijednosti. No *procijeniti valjanost* takvih vrijednosti stvar je *vjerovanja*, a uz to *možda* zadaća spekulativnog razmatranja i tumačenja života i svijeta u potrazi za njegovim smislom, ali zasigurno nije predmet empirijske znanosti u onom smislu u kojem bi

149 M. Weber, *Znanost kao poziv. Metodologija društvenih nauka*, Zagreb 1986, str. 280. Weber za taj stav o "apsurdnosti" navodi Augustinovu izreku *credo non quod, sed quia absurdum est*, što je zapravo parafraza Tertulijanove izreke.

150 M. Weber, *ibid.*, str. 280-281.

je na tom području trebalo njegovati."[151] Sve su vrijednosne ideje nedvojbeno subjektivne, pisao je Weber u istoj raspravi. Zato su one i povijesno promjenjive u skladu s karakterom kulture i vladajućim mišljenjem. Iz toga opet ne slijedi neki apsolutni relativizam po kojemu istraživanje u znanosti o kulturi može imati samo takve učinke koji su "subjektivni" u tom smislu da su za jedne valjani, a za druge nisu. Stav o "vrijednosnoj neutralnosti" samo pokazuje da empirijska znanost ne može nikoga poučiti što treba raditi, nego samo što može. Nametanje osobnih stajališta znanstveno je neopravdano, jer je znanstveno zastupanje praktičkih stajališta "u načelu besmisleno poradi toga jer su vrijednosne odredbe svijeta jedne s drugima u nepomirljivom sukobu."[152]

Društvena znanost je u osnovi "znanost o zbilji" koju želimo razumjeti, kao i odnose i kulturno značenje pojedinih njezinih pojava, i razloge njihova takvog a ne drugačijeg postojanja. A ta zbilja, taj društveni život pokazuje beskrajnu raznolikost uzastopnih događaja koji se i izvan nas i u nama jedan za drugim i istodobno pojavljuju i nastaju. Weber često naglašava upravo tu "beskrajnu raznolikost", iako ona nije zapravo beskrajna, da bi, kako ćemo poslije vidjeti, ukazao na "beskrajnu" složenost ne samo društvene cjeline nego čak i pojedinog njezina dijela, pa zato i nemogućnost pronalaženja jedne opće zakonitosti po kojoj bi se razvijala svjetska cjelina. Osnovno pitanje koje Weber postavlja jest može li se postići cilj društveno-ekonomske spoznaje, "to jest spoznaja *zbilje* s obzirom na njezino kulturno *značenje* i njezinu uzročnu povezanost, potraživanjem onoga što se zakonomjerno ponavlja."[153]

Cjelokupna društvena stvarnost je izvjesno ljudsko ponašanje koje u svom toku pokazuje povezanosti i pravilnosti kao i svako zbivanje. Ali ono što je svojstveno ljudskom ponašanju, jest to što se te povezanosti, međusobni utjecaji i pravilnosti mogu *razumljivo* tumačiti. Veoma složena društvena zbilja može se raščlaniti na neke krajnje jednostavne "faktore" i potom ih obuhvatiti neizmjernom kazuistikom pojmova i strogo zakonito važećih pravila, ali bi time bila obavljena samo važna i korisna predradnja za spoznaju povijesno određenoga svijeta kulture. Za razumijevanje tih kulturnih sklopova, da se prisjetimo Diltheyevih formulacija, Weber drži da su ti "zakoni" ili "faktori" nedovoljni, i to ne zato što bi neke više i tajanstvene sile prebivale u tim očitovanjima života, nego "jednostavno stoga što spoznaja zbilje ovisi o *konstelaciji*

151 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici. Metodologija društvenih nauka*, str. 26-27.

152 M. Weber, *Znanost kao poziv*, *ibid.*, str. 273.

153 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj znanosti i društvenoj politici*, *ibid.*, str. 46.

u kojoj se ti (hipotetički!) 'faktori' nalaze grupirani u kulturnu pojavu koja za nas ima *značenje* i zato što bismo se, *ako* hoćemo to pojedino grupiranje 'uzročno razjasniti', uvijek morali vraćati na druga isto tako posve pojedinačna grupiranja iz kojih bi ga 'razjašnjavali' upotrebom tih (hipotetičkih!) pojmova 'zakona'. Utvrditi te (hipotetičke) 'zakone' i 'faktore' bila bi nam, prema tome, svakako *prva* od više operacija koja bi nas vodila željenoj spoznaji. Analiza i uredno prikazivanje tada postojećega pojedinog povijesnoga grupiranja tih 'faktora' i njihovih, time uvjetovanih, na svoj način *značajnih* zajedničkih djelovanja, a prije svega *razbistrivanje* osnove i vrste toga značenja, bio bi idući zadatak koji bi trebalo svakako upotrebom te predradnje riješiti; ali naspram njoj to je potpuno nov i *samostalan* zadatak. Slijediti koliko je god moguće u prošlosti nastanak pojedinih značajki toga grupiranja, koje su značajne za *suvremenost* i njihovo povijesno razjašnjenje na osnovi prethodnih, opet jedinstvenih konstelacija, bio bi treći zadatak, dok bi se napokon, kao četvrti zadatak moglo zamisliti predviđanje mogućih budućih konstelacija."[154]

Weber je u ovom pasusu izložio sažeti projekt istraživanja društvene zbilje koja se, po njemu, ne može iscrpiti u pronalaženju samo zakona pojedinih dijelova ili cjeline, jer se pojave društvenog života moraju spoznati i u njihovu kulturnom *značenju*. A to se značenje ne može iscrpiti ni u kakvim zakonima, jer ono pretpostavlja odnos tih kulturnih pojava prema idejama vrijednosti. U tome se Weber slagao sa svojim prijateljem Rickertom da je "pojam kulture *vrijednosni pojam*."[155] Za nas je društvena empirijska zbilja kultura samo zato što je stavljamo u odnos ideja vrijednosti i koje zbog toga postaju za nas značajne. A ono što ima značenje, ne koincidira sa zakonima kao takvim, i to manje što je taj zakon općenitije valjan. Odnos zbilje prema vrijednosnim idejama i pronalaženje zakona te zbilje dva su različita postupka i odnosa. "Odnos zbilje prema vrijednosnim idejama koji joj podaje značenje, te isticanje i sređivanje time obojenih sastavnih dijelova zbilje sa stajališta njezina kulturnog *značenja* potpuno je različito stajalište naspram analizi zbilje u smislu *zakona* i njihove odredbe u opće pojmove. Te dvije misaone odredbe zbiljskog nemaju jedna s drugom nikakvoga logičkog odnosa."[156] One se mogu podudarati samo u pojedinim slučajevima. Za nas je, međutim, najvažnije da težimo spoznaji neke povijesne pojave, koja je za nas povijesna zato što je po svojoj osebujnosti značajna. A to znači da samo na osnovi nekih naših *pretpostavaka* neki dio beskraj-

154 M. Weber, *ibid.*, str. 47.

155 M. Weber, *ibid.*, str. 47.

156 M. Weber, *ibid.*, str. 48.

nog niza pojava za nas ima značenje. Čak kad bismo znali i sve zakone, stajali bismo zbunjeni pred pitanjem: kako je uopće moguće uzročno razjašnjenje neke pojedinačne činjenice. "Broj i vrsta uzroka koji su odredili neki pojedini događaj uvijek je *beskonačna*, a u samim stvarima nema nikakve značajke da bi jedan dio njih mogli izlučiti kao onaj koji dolazi u obzir."[157]

U taj kaos pojedinačnih činjenica, odnosa i uzrokovanosti unosi red samo okolnost da nam je "u svakom slučaju samo *dio* pojedinačne zbilje zanimljiv i da ima *značenje*, jer je samo on povezan s *kulturnovrijednosnim idejama* kojima pristupamo zbilji."[158] Općekulturno značenje imaju samo neke povijesne pojave ili njihove strane, samo takve je vrijedno spoznavati i samo su one predmetom uzročnog objašnjenja. A i samo uzročno objašnjenje bilo kakve pojave pokazuje da se ne može u potpunosti iscrpiti, nego da je čak i glupost ako bismo htjeli neku pojavu iscrpno uzročno objasniti. Nama je stalo do onih uzroka koji bitnije određuju pojedine događaje. A kad je riječ o "jedinstvenosti" neke pojave, pitanje uzročnosti nije pitanje o zakonima, nego o konkretnim uzročnim vezama. Poznavanje zakona pojedinih pojava nije svrha, nego sredstvo istraživanja. "To nam olakšava i omogućuje uzročno pripisivanje njihovim konkretnim uzrocima onih komponenata pojava koje imaju konkretno značenje u njihovoj individualnosti. Ako i samo ako to učini, ona je vrijedna za našu spoznaju pojedinih povezanosti. A što su zakoni općenitiji, to će reći apstraktniji, to manje mogu pridonijeti potrebi uzročnog pripisivanja *pojedinačnih* pojava, a time indirektno razumijevanju značenja kulturnih događaja."[159]

Time Weber nije mislio da stvaranje apstraktnih, općih pojmova, spoznaja pravilnosti i pokušaj formuliranja zakona i zakonitih povezanosti ne bi imalo znanstvenu opravdanost. Bez ovoga svega ne bismo mogli shvatiti i spoznati određene pravilnosti historijskog događanja. Ali je za historijsko istraživanje sve ovo od manjeg značaja nego u prirodnim znanostima u kojima je spoznaja zakona od posebne vrijednosti i jedan od bitnih zadataka. Za spoznaju povijesnih pojava u njihovoj konkretnosti opći zakoni su najbezvrjedniji, jer su sadržajno najprazniji. Spoznaja općenitog u kulturnim znanostima upravo zato nije nikada sama po sebi vrijedna. "Rezultat svega što je rečeno jest da je 'objektivno' tretiranje kulturnih događaja u tom smislu da bi kao idealni cilj znanstvenog rada trebalo važiti reduciranje empirijskog na 'zakone' – besmisleno. Ono *nije*, kako se često tvrdi, besmisleno zato što se kul-

157 M. Weber, *ibid.*, str. 49.

158 M. Weber, *ibid.*, str. 50.

159 M. Weber, *ibid.*, str. 50.

turni procesi ili duhovni procesi 'objektivno' manje odvijaju zakonito, nego zato što (1) spoznaja društvenih zakona nije spoznaja društvene zbilje, već je samo jedno od različitih pomoćnih sredstava kojima se naše mišljenje u tu svrhu služi, i zato što je (2) spoznaja *kulturnih* događaja nezamisliva drugačije negoli na osnovi *značenja*, koje za nas ima svagda jedinstveno oblikovana zbilja života u *pojedinačnim* određenim odnosima. U *kom* smislu i u *kojim* odnosima je tako ne otkrivaju nam nikakvi zakoni jer se o tome odlučuje prema *idejama vrijednosti*, u svjetlu kojih promatramo 'kulturu' u svakom pojedinačnom slučaju. 'Kultura' je jedan od ograničenih isječaka, neograničenih po sebi, besmislenih svjetskih zbivanja koje *čovjek* promišlja sa svog stajališta, dajući im smisao i značenje."[160]

U ovim je Weberovim razmišljanjima prevladavao njegov znanstveni interes kao sociologa. On je prvenstveno pred očima imao pojedinačnu društvenu pojavu, pojedinačnu strukturu i konstelaciju. A ona se, naravno, ne iscrpljuje u pronalaženju zakona njezina funkcioniranja. Ona je mnogo kompleksnija tvorevina, s kompleksnijim unutrašnjima i vanjskim vezama i odnosima, a da bi se mogla iscrpiti u zakonima. Za razumijevanje i spoznaju takvih historijskih razdoblja i pojava razjašnjenje zavisnosti pojedinih njezinih elemenata, utjecaja pojedinih momenata, faktora te cjeline jednih na druge, sigurno je prvorazredan zadatak sociologa i, u još pojedinačnijem obliku, historičara.

Za filozofa su strukture pojedinih razdoblja ili čak i važnijih historijskih pojava i zbivanja u drugom planu. Filozof ima pred očima historiju kao cjelinu, koliko god je ona upitna, i pita se za zakone funkcioniranja i razvoja te cjeline, tako da uz ostala *opća* pitanja historijskog razvoja ovo dolazi u prvi plan. Jer, u filozofiji je prvorazredan zadatak da se dokuče osnove razvoja te cjeline i razlozi, uzroci nastajanja novih struktura, novih historijskih epoha. Što je "spiritus movens" te mijene i koji su njezini ciljevi?[161]

160 M. Weber, *ibid*., str. 52.

161 Weber je kao sociolog uglavnom imao pravo. Pojedine historijske pojave su veoma kompleksnog sadržaja i mi ih vrednujemo, pa zato istražujemo, na temelju naših vrijednosnih pretpostavaka. Znanstveno iscrpljivanje toga zadatka svakako premašuje svođenje tih pojava samo na zakone. Ali, kao što ćemo vidjeti u kasnijoj analizi i prikazu Weberovih shvaćanja, Weber ili izbjegava ili odustaje suočiti se s filozofskohistorijskim problemima s kojim se Marx suočio u svomu materijalističkom shvaćanju historije. Zato će Weber kasnije Marxove koncepcije odrediti kao veoma značajne "heurističke" principe istraživanja, ali ne i kao spoznaju historijskih općih zakonitosti, jer bi time morao prihvatiti i konzekvencije koje iz toga proizlaze. A on je ipak čvrsto stajao na principima svoga građanskog, i to njemačkoga, društva, uza sve njegove kritičke distancije. Za revolucionarne zaključke u Marxovu duhu Weber nije bio spreman, i u tome su se bitno razlikovali.

Weber je s pravom gledao na društvo i historiju kao na niz veoma različitih struktura s "beskrajnim" međusobnim utjecajima pojedinih segmenata, momenata i faktora te se o važnosti pojedinih utjecaja može iskazati mišljenje tek nakon podrobne analize svakoga pojedinog slučaja historijskoga realiteta. U jednom slučaju mogu to biti, po njemu, ekonomski motivi, u drugom religiozni, politički ili neki drugi koji su davali osnovni ton jednoj historijskoj pojavi i bitno utjecali na njezin tok razvitka. Da bi ovo svoje stajalište temeljitije obrazložio, Weber je istraživao razvoj i promjene kod većine svjetskih religija, pri čemu je njegovo djelo o protestantskoj etici i duhu kapitalizma izazvalo najviše pažnje, a i polemike.

I Weber je u središtu svojih socioloških istraživanja imao pojavu i razvoj kapitalizma. Iako je pojam kapitalizma proširio i na razdoblja antike i srednjega vijeka, pojava zapadnoevropskoga modernog kapitalizma za njega je bio fenomen koji nije dotad postojao u svjetskoj historiji. U svojoj prethodnoj napomeni (Vorbemerkung) sakupljenim raspravama o sociologiji religije Weber je postavio pitanje: koji je lanac okolnosti doveo do toga da su samo na tlu Zapada nastale i razvile se kulturne pojave koje imaju univerzalno značenje i vrijednost. Weber pokazuje kako se samo na Zapadu razvila znanost u onom stupnju koji je danas važeći; na Zapadu se jedino razvila sistematska teologija, astronomija s matematičkom podlogom, geometrija s racionalnim dokazom, prirodna znanost s racionalnim eksperimentom, racionalna kemija, i tako dalje, da bi zaključio kako je ovakav kapitalizam nastao i razvio se jedino na Zapadu, koji u svojoj osnovi ima *racionalnu organizaciju formalno slobodnoga rada*. Zašto npr. u Kini ili Indiji, gdje su za Webera pojedine karakteristike kapitalizma postojale, ni znanstveni, ni umjetnički, ni državni, ni privredni razvitak nije odveo na put racionalizacije koji je svojstven Zapadu? "Prema tome, naš zadatak, zaključivao je Weber, sastoji se u tome da shvatimo posebnu svojstvenost zapadnog, i unutar njega, modernoga zapadnog racionalizma, i da objasnimo njegov nastanak. S obzirom na izvanrednu važnost privrede, svaki takav pokušaj objašnjenja mora prije svega uzeti u obzir ekonomske uvjete. Ali pri tome se ne smije zanemariti i obrnuta uzročna veza. Jer u svom nastanku, ekonomski racionalizam ovisi kako o racionalnoj tehnici i racionalnom pravu, tako i o sposobnosti i sklonosti ljudi za određene oblike praktično-racionalnog *života* uopće. Ondje gdje postoje prepreke duševne prirode, razvitak racionalnoga ekonomskog načina života mora naići na teške unutrašnje otpore."[162]

162 M. Weber, *Vorbemerkung, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1963, Bd I, str. 12.

Weber je u navedenom djelu o protestantskoj etici pokušao odgovoriti na prije postavljeno pitanje i analizom evropskoga protestantizma, posebno njegove kalvinističke struje, a pogotovo njezinih pojedinih sekta, pokazati da upravo u njima nisu postojale one "duševne prepreke", nego duhovni poticaji za tako organizirani i racionalni razvoj kapitalizma na Zapadu. Detaljnom analizom različitih kalvinističkih spisa Weber je zaključivao da je u njima težak i neprekidan tjelesni i duševni rad od Boga propisana samosvrha života i bitni smisao ljudskog postojanja. Rad je za tu religiju bio i ostao životni *poziv*, jedini način da se čovjek othrva neusiljenu načinu uživanja, zabavama i lakomislenom trošenju. Time se učvršćivao jedan novi, građanski moral koji se suprotstavljao moralu monarhijsko-feudalnog društva koje je sve više, pod naletom građanskoga društva, silazilo s historijske pozornice.

Geneza ovoga novoga životnog stila seže u pojedinim korijenima, kao i drugi neki sastavni dijelovi modernoga kapitalističkog duha, sve do srednjega vijeka, ali je "tek u etici asketskog protestantizma on našao svoju konzekventnu etičku podlogu. Njegov značaj za razvitak kapitalizma je očevidan. Unutarsvjetovna protestantska askeza je, dakle, – tako ovo što smo do sada rekli možemo ukratko izložiti – djelovala punom snagom protiv bezbrižnog *uživanja* posjeda, ona je stegnula *potrošnju*, specijalno luksuznu potrošnju. Nasuprot tome, ona je u psihološkom pogledu *stjecanje dobara oslobodila* smetnji tradicionalističke etike, ona je razbila okove stremljenja za dobiti time što ga je ne samo legalizirala nego ga je (u prikazanom smislu) i smatrala direktno od Boga traženim. Borba protiv putenosti i predanosti vanjskim dobrima *nije* bila, kako to, osim puritanaca, i veliki apologet kvekerstva Barclay izričito potvrđuje, *nikakva* borba protiv racionalnog *stjecanja*, nego protiv iracionalne upotrebe imetka."[163]

Weberova je osnovna intencija bila da ovim djelom pokaže kako se za objašnjenje i tako važnih društvenih pojava kao što je razvoj kapitalizma, ne može ostati niti na jednostranom "ekonomskom materijalizmu", ali niti na idealističkom, spiritualističkom pokušaju objašnjenja društvenih fenomena. To je u ovom djelu i izričito tvrdio, što sam i ci-

163 M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo 1968, str. 118. Jednako je tako na stranici 211. Weber zaključivao: "Jedan od konstitutivnih sastavnih dijelova modernog kapitalističkog duha, i ne samo njega nego i moderne kulture: racionalni način života na osnovi *ideje poziva* rođen je – to su ova izlaganja imala da pokažu – iz *duha hrišćanske askeze*. Treba sada još jednom pročitati u uvodu ovog članka citirani Franklinov traktat pa da se vidi da su bitni elementi mentaliteta, tamo nazvanog 'duhom kapitalizma', upravo oni koje smo mi prethodno pronašli kao sadržaj puritanske pozivne askeze, samo bez religiozne zasnovanosti, koja je već kod Franklina bila odumrla." (M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, str. 211.)

tirao u prvom poglavlju o počecima debate o materijalističkom shvaćanju historije.

Weber je bio mislilac koji je u analizi društvenih pojava i historije najsnažnije od svih tadašnjih građanskih filozofa *ugradio* ekonomski moment. U tome je odavao veliko priznanje Marxu, iako nikad nije, kako smo već vidjeli, htio prihvatiti Marxove teorijske zaključke o ekonomici kao osnovnoj historijskoj determinanti kada se radi o dubljim promjenama u društvenim odnosima i organizaciji društva. Ali Weberovo klasično djelo *Privreda i društvo,* iako nedovršeno kao i Marxov *Kapital*, bio je dotad najveći napor u građanskoj znanosti da se proanaliziraju utjecaji privrednog razvoja na ostale oblike i fenomene društvene egzistencije.

U svojoj već citiranoj uvodnoj raspravi o "objektivnosti" spoznaje u društvenoj znanosti i politici, Weber je polazio od temeljne činjenice (kao i Marx i Engels u *Njemačkoj ideologiji*) da se naš "fizički opstanak jednako kao i zadovoljenje najidealnijih potreba posvuda sukobljava s kvantitativnim ograničenjem i kvalitativnom nedostatnošću potrebnih vanjskih sredstava, tako da njihovo zadovoljenje zahtijeva plansku brigu i rad, borbu s prirodom i udruživanje ljudi."[164] U daljnjem izlaganju Weber napominje da unutar društveno-ekonomskih problema možemo razlikovati procese i komplekse normi, institucija itd. koji sa svoje ekonomske strane imaju prvorazredno kulturno značenje. Uz to postoje drugi fenomeni kao što su procesi religijskog života koji nas prvenstveno ne interesiraju s obzirom na njihovo ekonomsko značenje, ali koji, u određenim okolnostima, mogu dobiti to značenje. Jednako tako postoje pojave koje, kao npr. smjer umjetničkoga ukusa nekoga doba, u pojedinačnim slučajevima stoje pod manjim ili većim utjecajem ekonomskih motiva. Nadalje, kompleks ljudskih odnosa, normi i normama određenih ponašanja koje nazivamo država također je, s obzirom na državnu fiskalnu privredu, ekonomska pojava. Ona može biti ekonomski relevantna ako zakonodavstvom ili na drugi način djeluje na privredni život; jednako je tako ona ekonomski uvjetovana ako su njezino ponašanje i njezina osebujnost određeni i drugačijim odnosima nego što su ekonomski, ali su pod utjecajem ekonomskih motiva. "Nakon rečenog, samo se po sebi razumije da je, u jednu ruku, krug 'gospodarskih' pojava pomičan i da se ne može strogo omeđiti i, u drugu ruku, da 'gospodarski aspekti' neke pojave, dakako, nipošto nisu *samo* 'gospodarski uvjetovani' ili da nisu *samo* gospodarski djelotvorni, te da neka pojava poprima značajke 'gospodarske' pojave *samo* ako i samo

164 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj nauci i društvenoj politici*, *ibid.*, str. 35.

dok je naš *interes* isključivo okrenut *značenju* koje ona ima u materijalnoj borbi za naš opstanak."[165]

Weber je dalje naglašavao da ekonomski motivi djeluju posvuda, kad god je zadovoljenje čak i nematerijalnih potreba povezano s ograničenim vanjskim sredstvima. Njihova snaga ne samo da utječe na oblik zadovoljavanja potreba već i na sadržaj kulturnih potreba, čak i u njihovu najsubjektivnijem obliku. "Indirektan utjecaj društvenih odnosa, institucija i ljudskoga grupiranja, koji stoje pod pritiskom 'materijalnih' interesa, proširuje se (često nesvjesno) na sva područja kulturnog života bez iznimke sve do najfinijih nijansi estetskih i religijskih osjećaja. Oni utječu – 'gospodarski uvjetovani' – na događaje svagdašnjeg života ništa manje nego na 'povijesna' zbivanja visoke politike, kolektivne i masovne pojave, kao i na 'osebujne' postupke državnika ili pojedina književna i umjetnička dostignuća."[166] S druge strane cjelina životnih odnosa određene kulture djeluje na oblikovanje materijalnih potreba, na načine njihova zadovoljenja i na cjelokupne tokove privrednoga razvitka. Zato je Weber i naglasio da će se, poput socijalnoekonomske znanosti od Marxa i Roschera, njihov časopis baviti ne samo privrednim pojavama nego i onim pojavama koje su privredno relevantne i privredno uvjetovane.

U Weberovu raznovrsnom djelu naći ćemo još izvjestan broj filozofskohistorijskih problema kojima je on, često i u polemikama s drugim filozofima i znanstvenicima, posvećivao dosta pažnje. Jedan od takvih je problem *napretka* koji je još od rousseauovskih vremena često bio razmatran na različite načine. Pojam "napretka", kaže Weber, može se upotrebljavati potpuno vrijednosno neutralno kad mislimo na "napredovanje" nekoga izolirano promatranoga razvojnog procesa. Situacija je ipak mnogo složenija. Na području iracionalnih, afektivnih sadržaja našega duhovnog života, kvantitativni porasti i kvalitativni porast mogućih načina ponašanja može se označiti kao "napredak" psihičke diferencijacije. Nema nikakve sumnje da postoji stvarno "napredovanje diferenciranja", s napomenom da ono nije uvijek prisutno kad se vjeruje da postoji. Ako se tu napredujuću diferencijaciju označuje kao "napredak", to je za Webera pitanje terminologijske svrsishodnosti. "Ali treba li se *procjenjivati* kao 'napredak' u smislu povećanja 'unutrašnjeg bogatstva', ne može nikako odlučiti nijedna empirijska disciplina."[167] Ipak, misli Weber, na području vrednovanja subjektivnog doživljavanja "napredak diferenciranja" istovjetan je s povećanjem

165 M. Weber, *ibid.*, str. 36.

166 M. Weber, *ibid.*, str. 37.

167 M. Weber, *Smisao "vrijednosne neutralnosti" sociologijskih i ekonomijskih znanosti, ibid.*, str. 230.

"vrijednosti" prije svega samo u intelektualističkom smislu porasta svjesnoga doživljavanja ili sposobnosti izražavanja i komunikativnosti, ali ne treba izgubiti iz vida i to da ovi procesi doživljajnog diferenciranja mogu biti i proizvod smanjene snage da se u sebi odoli "svakidašnjici" i da bi mogao biti gubitak u osjećanju distance, stila i dostojanstva.

Pitanje je nešto kompliciranije kad govorimo o napretku (u smislu vrednovanja) na području umjetnosti. Napominjući da se napredak u umjetnosti uglavnom strasno osporava, Weber drži da se nije izvelo nikakvo vrijednosno razmatranje umjetnosti koje bi očigledno pokazalo razliku između "umjetnosti" i "neumjetnosti" ili vrijednosnoumjetničku razliku pojedinih umjetničkih epoha. Na tome se posebno zadržavaju pojedini povjesničari umjetnosti u proučavanju razvoja tehničkih *sredstava* koja se upotrebljavaju za ostvarenje određenih umjetničkih htijenja i vizija. Pokazujući ukratko kako se napretkom određene tehnike građenja razvila gotska umjetnost ili moderna evropska glazba, Weber naglašava da su sve to napretci u tehničkim sredstvima koji ne uključuju u sebi vrednovanje umjetničkih djela. "Potpuno razlikovanje vrijednosne sfere od empirijske karakteristično se ističe u tome da primjena određenih osobito 'naprednih' *tehnika* ništa ne govori o *estetskoj* vrijednosti umjetničkoga djela. Umjetničko djelo izrađeno još tako 'primitivnom' tehnikom – kao na primjer slike izgrađene s nepoznavanjem perspektive – može biti estetski potpuno jednako onima stvorenim sredstvima moderne perspektive, pod pretpostavkom da se umjetničko htijenje ograničava na ona oblikovanja za koja je primjerena 'primitivna tehnika'. Stvaranje novih tehničkih sredstava prvenstveno znači rastuće diferenciranje i samo pruža *mogućnost* porasta 'bogatstva' umjetnosti u smislu podizanja njezine vrijednosti. Ono ustvari nerijetko ima suprotan učinak – 'osiromašenje' osjećaja za oblik. Ali za empirijsko-*uzročno* razmatranje, upravo je promjena 'tehnike' (u najvišem smislu riječi) najvažniji činilac razvitka umjetnosti koji se uopće može utvrditi."[168]

Napredak umjetnosti u osnovi kao tehnički napredak dio je samo cjelokupnoga procesa racionalizacije, o kojemu će još biti riječ, jer "tehnika" u najširem smislu te riječi znači za Webera racionalno ponašanje na svim područjima, i političkom, društvenom, obrazovanom, znanstvenom, ekonomskom itd. Zato postoji i "ekonomski" napredak prema relativnom optimumu zadovoljenja potreba, pod pretpostavkom da interesi u pogledu trajanja i sigurnosti zadovoljavanja tih potreba mogu doći i dolaze u sukob. Zato je "pojam napretka u našim disciplinama *legitiman* kad se prije svega i beziznimno drži 'tehničkog' područja, a

168 M. Weber, *ibid.*, str. 234-235.

to ovdje, kako je rečeno, treba značiti – 'sredstava' za postizavanje jednoznačno *zadanog* cilja. On se nikada ne uzdiže u sferu 'konačnih' *vrednovanja*."[169]

Isto je mišljenje u pogledu pojma napretka Weber iznio i u svom već spomenutom predavanju o znanosti kao pozivu, naglašavajući kako se znanstveni rad duboko razlikuje od umjetničkoga; prema Weberu razlika se vidi ponajprije u tome što znanstveni rad upregnut u tok napretka. U tom smislu nema napretka u umjetnosti i nije točno da je neko umjetničko djelo na višoj razini ako su upotrijebljena neka nova tehnička sredstva ili zakoni perspektive. "Umjetničko djelo koje je zbiljsko ostvarenje neće nikada biti nadmašeno, neće nikada zastarjeti."[170] Ali svatko od nas zna da će ono što je postignuto u znanosti, nužno za izvjestan broj godina zastarjeti i biti prevladano drugim dostignućima. To je ne samo naša zajednička sudbina nego i naš zajednički cilj kao znanstvenika. Ništa se ne može raditi u znanosti a da nemamo u svijesti da će drugi u kasnijem vremenu otići dalje od nas i, u načelu, taj je napredak beskonačan. U tom je pogledu ujedno i znanstveni napredak jedan od najvažnijih dijelova procesa intelektualizacije koji traje već hiljadama godina.

Prije nego što završimo ovaj prikaz Weberovih filozofskohistorijskih shvaćanja s njegovim shvaćanjem racionalnoga i iracionalnoga u historiji i procesom racionalizacije, navedimo još njegovu koncepciju o "idealnim tipovima". U svojoj već citiranoj uvodnoj raspravi za "Archiv" Weber je držao da je za svako konkretno istraživanje pojedinih društvenih fenomena ili struktura korisno da imamo neke opće pojmove, misaone vodilje koje nisu prikazivanje zbilje, ali daju sredstva za jasno istraživanje. Ti se pojmovi dobivaju jednostranim isticanjem jednoga ili pojedinih stajališta i ujedinjenjem čitavog niza difuznih i više ili manje prisutnih pojedinačnih pojava koje se sklapaju u pojmovnu sliku koja je u sebi jedinstvena. U svojoj pojmovnoj čistoći ta se pojmovna slika nikada ne može pronaći u zbilji, te je u neku ruku utopijska tvorevina. A povijesnom istraživaču je zadaća da u svakom pojedinačnom slučaju koji istražuje utvrdi koliko je zbilja blizu ili daleko od tih idealnih slika, koliko npr. karakter ekonomskih odnosa nekoga određenoga grada ili cijeloga historijskog razdoblja odgovara "gradskoj privredi" ili privredi jednoga cijelog razdoblja u pojmovnom smislu riječi. U tom smislu ako se pažljivo koristi, taj pojam "idealnog tipa" čini posebnu uslugu svakom znanstvenom istraživanju. Zato tvorba apstraktnoga idealnog tipa ne dolazi u obzir kao cilj, nego samo kao sredstvo. "Svako pomno promatranje

169 M. Weber, *ibid.*, str. 241.

170 M. Weber, *ibid.*, str. 262.

pojmovnih elemenata povijesnog prikazivanja pokazuje, međutim, da povjesničar, čim pokuša ići iznad pukog konstatiranja konkretnih povezanosti i utvrditi *kulturno značenje* nekoga jednostavnog pojedinačnog događaja kako bi ga 'okarakterizirao', radi i *mora* raditi s pojmovima koji se redovito mogu strogo i jednoznačno odrediti samo u obliku idealnih tipova."[171]

Idealni tip je pojmovna slika koja nije, dakle, povijesna zbilja, već je slika koja ima značenje čistog idealnoga graničnog pojma kojim se mjeri zbilja. Ovi su pojmovi konstrukcije u kojima primjenom kategorije objektivne mogućnosti konstruiramo povezanosti koje naša mašta procjenjuje kao primjerene.[172] U toj funkciji je idealni tip za Webera pokušaj da se povijesne jedinke ili njihovi pojedini sastavni dijelovi shvate u *genetičkim* pojmovima, pa daje primjere s pojmovima "crkva" ili "sekte" koji, ako ih genetički tumačimo, postaju idealno tipski. Weber, nadalje, upozorava da između "ideje" u smislu praktičkoga ili teorijskog smjera mišljenja i "ideje" u smislu idealnog tipa neke epohe redovito postoje određeni odnosi. Idealni tip, što ga možemo stvoriti i izdvojiti iz određenih društvenih pojava, može suvremenicima lebdjeti pred očima kao ideal kome se teži ili princip reguliranja njihovih društvenih odnosa. Zapravo, kad se pobliže pogleda, ideje koje upravljaju ljudima neke epohe možemo precizno razumjeti samo u obliku idealnog tipa. Ako uzmemo primjer kršćanstva srednjega vijeka, pa kad bismo ga mogli cjelovito prikazati, ono bi bilo kaos beskrajno diferenciranih i krajnje proturječnih povezanosti misli i osjećaja svake vrste, usprkos tome što je srednjovjekovna Crkva bila u velikoj mjeri u stanju prožeti jedinstvom to vjerovanje i običaje. Prema tome, kada upotrebljavamo pojam "kršćanstva" koje susrećemo u srednjovjekovnim odnosima, primjenjujemo čistu misaonu konstrukciju koju smo sami stvorili. "Ona je spoj odredaba

171 M. Weber, *"Objektivnost" spoznaje u društvenoj nauci i društvenoj politici*, *ibid.*, str. 64. Pri tome Weber navodi pojmove kao individualizam, imperijalizam, feudalizam, merkantilizam itd. kao tipično ideal-tipske pojmove koji, kako će kasnije reći, ne izražavaju povijesnu zbilju nego su samo heurističko sredstvo za istraživanje te zbilje.

172 Treba napomenuti da je Weber priznavao kategoriju "objektivne mogućnosti", kategoriju koja je i tada kao i kasnije često shvaćana u kantovskom smislu i ujedno je ostala premalo teorijski obrađivana, iako je jedna od temeljnih kategorija za razumijevanje kompleksnoga toka historije. U svojoj raspravi i polemici s E. Meyerom Weber je npr. pisao da se treba okrenuti "pobliže razmatranju kategorije 'objektivne mogućnosti' koju smo ranije označili u njezinoj funkciji na vrlo općenit način, i to osobito razmatranju pitanja o modalitetu 'valjanosti' 'suda o mogućnosti'." (*Kritičke studije na području logike znanosti o kulturi*, *ibid.*, str. 148.) I nešto kasnije Weber se ne slaže da uvođenjem "mogućnosti" u uzročno razmatranje znači odricanje od uzročne spoznaje.

vjere, crkvenog prava i ćudorednih normi, maksima vođenja života i bezbrojnih pojedinačnih međusobnih veza koje sjedinjujemo u neku 'ideju', to jest sintezu do koje ne bismo mogli na neproturječan način doći bez upotrebe idealnotipskih pojmova."[173] Inače, što treba posebno naglasiti, za Webera je idealni tip, kako ga on shvaća i upotrebljava, potpuno ravnodušan prema vrijednosnom prosuđivanju i nema nikakve veze s bilo kakvom savršenosti osim s isključivo logičkom.

Weberu je inače bilo jasno da idealno tipski pojmovi moraju sadržavati i nešto što je "bitno" u raznim kulturnim pojavama na koje se ti pojmovi odnose. Time mu se postavljao problem da jasno razgraniči generički i idealno tipski pojam. Iako u tome ne uspijeva u potpunosti, za ovu našu problematku je važnije da se naglasi kako se oni ne mogu razlikovati po onome "bitnom" što u sebi sadrže. Shvatili mi pojmove kapitalizam, feudalizam itd. kao idealno tipske ili generičke, i u jednom i drugom slučaju oni nisu puke konstrukcije koje mogu imati veće ili manje heurističko značenje. I kad je govorio u istoj raspravi o Marxu i njegovim koncepcijama, Weber je držao da su svi glavni Marxovi pojmovi koji se tiču historije ili kapitalizma idealno tipski i da zato imaju jedinstveno heurističko značenje, kad se upotrebljavaju da bi se s njima usporedila zbilja. Ali je jednako tako Weber držao da postoji opasnost čim se ti pojmovi uzimaju kao "empirijski važeće ili uopće stvarne" (to jest uistinu metafizičke) "djelatne snage", "tendencije", itd.[174]

S time se Marx svakako ne bi složio, jer je Marx proizašao iz Hegelove škole mišljenja za koju "pojam" nije nikad mogao biti samo apstrakcija, samo forma ili samo oblikovna sposobnost našeg razuma i uma, što je bila tradicija kantovstva i neokantovstva kome se i realist i empiričar Weber nije mogao u potpunosti othrvati. Za Marxa su temeljni pojmovi s kojima barata, kao i uopće svaka društvena znanost, naše vlastite pojmovne apstrakcije, ali koje su u tijesnoj vezi sa samom stvarnošću i izražavaju ono što bi Hegel rekao "konkretno opće" te stvarnosti. Za Marxa je bilo jasno, kao i za Webera, da u stvarnosti ne postoji feudalizam kao takav, kapitalizam kao takav, proizvodna snaga kao takva, ali da svi ti pojmovi "izražavaju" ono što je u stvarnom, objektivnom postojanju tih historijskih pojava, struktura ili sistema njima

---

173 M. Weber, *ibid.*, str. 68. "Svi prikazi 'biti' kršćanstva, pisao je Weber u istoj raspravi, su idealni tipovi, vazda i nužno samo relativne i problematične valjanosti kad se smatra da bi trebali biti povijesni prikaz postojećeg, a svejedno su, heuristički gledano, krajnje vrijedni što se tiče istraživanja i imaju veliku sistematsku vrijednost za prikazivanje samo kad se upotrebljavaju kao pojmovna sredstva *uspoređivanja i mjerenja* zbilje u odnosu na njih. U toj funkciji oni su upravo prijeko potrebni." (M. Weber, *ibid.*, str. 69).

174 M. Weber, *ibid.*, str. 75.

zajedničko. Zato ti pojmovi imaju važno heurističko značenje, ali i važno spoznajno značenje s obzirom na različite historijske procese koji se u mnogim, pa i "beskrajnim", pojedinostima razlikuju, ali i poklapaju s obzirom na neke bitne značajke.

Weber je inače, kako sam već rekao, u pitanjima čovjeka i historije bitno nastavljao na građansku racionalističku tradiciju koja je iz historije, a i prirode, izagnala svu metafiziku i teologiju. Odupirao se svim pokušajima, tada još uvijek čestim, da se historiju shvati kao iracionalno zbivanje, koje bi trebalo proizlaziti iz činjenice čovjekove slobodne volje. Na primjerima prirodnih događanja Weber je pokazivao da i tu vlada određeni stupanj iracionalnoga, tj. neproračunljivog, kao što iracionalno ima i svoje mjesto u historiji, ali ne odlučujuće.[175]

Jednako je tako u svojoj kritici Roschera i Kniesa oštro odbacivao stajalište da shvaćanje slobodne volje pretpostavlja i zaključak o neproračunljivosti ljudskih postupaka. "Svaka vojna zapovijed, pisao je u toj svojoj kritici, svaki kazneni zakon, pa i svaka izjava koju činimo u saobraćanju s drugima, 'računa' da će nastupiti određena djelovanja u 'psihi' onih na koje se odnosi, – ne na apsolutnu jednoznačnost u svakom pogledu i kod svih, ali ne dovoljnu jednoznačnost *za svrhe*, za koje zapovijed, zakon, konkretna izjava uopće žele služiti."[176]

Individualno djelovanje je prema tome za Webera principijelno manje "iracionalno" nego što je to neki individualni prirodni događaj. Ako takva zbivanja objašnjavamo pomoću kategorija "svrha" i "sredstvo", onda bez sumnje imamo pri tome visoki stupanj "evidencije", jer se svrha i cilj svjesno postavljaju. Ako se zapitamo na temelju čega se to zasniva, odmah se pokazuje "da je odnos 'sredstva' prema 'svrsi' racionalan, u specifičnoj mjeri dostupan *generalizirajućem kauzalnom promatranju* u smislu 'zakonitosti'. Ne postoji racionalno djelovanje bez kauzalnog racionaliziranja onoga što se kao objekt i sredstvo utjecanja na isječak stvarnosti uzelo u razmatranje, tj. bez njegova uvrštenja u jedan kompleks iskustvenih *pravila*, koja kažu, kakav uspjeh predstoji od jednog određenog samo-ponašanja."[177]

---

175 Potpuna neproračunljivost, dakle iracionalnost, bila bi posljedica djelovanja mentalno bolesnih osoba, pisao je Weber. "Ali ta pogrešna pretpostavka da je 'sloboda' volje – kako je svagda shvaćena – jednaka 'iracionalnosti' djelovanja, odnosno da je potonja uvjetovana prvom, posve je jasno. Specifična 'neproračunljivost' *jednako* velika – ali ne veća – od 'slijepih sila prirode', privilegija je luđaka." (M. Weber, *Kritičke studije na području logike znanosti o kulturi, ibid.*, str. 96.)

176 M. Weber, *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, str. 64.

177 M. Weber, *ibid.*, str. 127.

Weberu je, naravno, bilo jasno da se iz historijskih zbivanja ne mogu isključiti razne pogreške u mišljenju, kriva predviđanja, afekti itd. Djelovanja ljudi se, dakle, ne mogu tumačiti isključivo na racioanalan način, mi znamo "da ne samo iracionalne 'predrasude', pogreške u mišljenju i činjenične pogreške, nego i 'temperament', 'raspoloženja' i 'afekti' pomućuju njegovu 'slobodu' – da njegova djelovanja – u vrlo različitoj mjeri – također sudjeluju u empirijskoj 'besmislenosti' 'prirodnih zbivanja' – to upravo uvjetuje nemogućnost isključivo pragmatičkog povjesničara. Samo tu vrstu 'iracionalnosti' *dijeli* djelovanje upravo sa svakim pojedinačnim prirodnim zbivanjem, a kad povjesničar govori o 'iracionalnosti' ljudskih djelovanja kao ometajućem momentu pri tumačenju povijesnih povezanosti, on ne uspoređuje povijesno empirijska djelovanja s pojavama u prirodi nego s idealom čisto racionalnog, to jest svrhovito određenog djelovanja koje se upravlja odgovarajućim sredstvima."[178]

Weber nije ostao samo na tome da ustvrdi pretežnu racionalnost društvenoga života, nego je također držao da je racionalizacija, intelektualizacija pojedinih sfera društvene stvarnosti zakonitost koja prožimlje sve te sfere u svim zemljama. "Racionaliziranja je stoga bilo na različitim životnim područjima na krajnje različit način u svim kulturnim krugovima."[179] A s obzirom na izvanrednu važnost privrede, nastavljao je Weber u istom tekstu, "svaki takav pokušaj objašnjenja mora, u skladu s fundamentalnim značenjem privrede, prije svega uzeti u obzir ekonomske uvjete."[180] Pri tome se ne smije zanemariti i obrnuta uzročna veza, jer u svom nastanku ekonomski racionalizam ovisi o racionalnoj tehnici i racionalnom pravu, ali i o sklonostima ljudi za određene oblike praktičko-racionalnog načina života. Mogu postojati u raznim shvaćanjima i običajima velike prepreke takvu racionalnom ponašanju, te on nailazi na teške unutrašnje otpore. Tu osobito spadaju razna magična, religiozna i etička shvaćanja koja mogu ili pogodovati ili sprječavati takav racionalan razvitak.

178 M. Weber, *Kritičke studije na području logike znanosti o kulturi, ibid.*, str. 97.

179 M. Weber, *Vorbemerkung, ibid.*, str. 11-12. U istom pasusu Weber je upozoravao na mogućnost različitog shvaćanja pojma "racionalizacije". "Kao što će kasnija izlaganja jasno pokazati, pod ovim izrazom mogu se razumjeti sasvim različite stvari. Tako, na primjer, postoje 'racionalizacije' mističke kontemplacije, dakle: jednog ponašanja koje je, gledano iz drugih životnih oblasti, specifično 'iracionalno', kao što postoje racionalizacije privrede, tehnike, znanstvenoga rada, odgoja, rata, pravosuđa i uprave. I dalje, svaka od ovih oblasti može se 'racionalizirati' s krajnje različitih stajališta i orijentacija, i što je 'racionalno' s jednog stajališta, može biti 'iracionalno s drugog'." (M. Weber, *Vorbemerkung, ibid.*, str. 11.)

180 M. Weber, *ibid.*, str. 12.

Već smo vidjeli da je za Webera zapadnoevropski razvitak građanskoga društva i kapitalizma bio primjer najdublje i najuspješnije racionalizacije koja obuhvaća sve oblasti društva od ekonomike, politike, države, znanosti do raznih područja umjetnosti. Za takav specifičan razvoj evropskoga kapitalizma bio je, prema Weberu, zaslužan upravo onaj posebni duh etike pojedinih struja protestantizma, čemu je bio posvetio važan dio svojih socijalno-filozofskih i socioloških istraživanja. Pri tome je Weber zanemario podrobnije istraživanje razvoja evropske znanosti i tehnike, kao i ostalih sfera kulture, posebno filozofije, koji su u tom procesu imali, po mom mišljenju, i značajniji utjecaj na kapitalistički razvoj zapadne Evrope od protestantskih religiozno-etičkih shvaćanja. Weber je, naravno, znao da su i te sfere ljudskog duha igrale značajnu ulogu u tom procesu, ali im nije posvetio toliko pažnje.[181]

Evropskom kapitalizmu, kao svojevrsnoj historijskoj pojavi, Weber je posvetio mnoge stranice svojih djela i bio mu je jednom od najvažnijih znanstvenih preokupacija. Za razliku od mnogih drugih istraživača ovoga fenomena Weber je držao da su razni oblici kapitalizma (špekulantski, pljačkaški, trgovački itd.), pa čak i kapitalistička poduzeća, s kapitalističkim računom postojala u svim kulturnim zemljama svijeta od Kine i Indije do Egipta, Babilona, u antici itd. Ali, Zapad je stvorio oblike i pravce kapitalizma koji nigdje nisu postojali, a to je "racionalno-kapitalistička organizacija (formalno) *slobodnoga rada*."[182]

Za našu tematiku možemo u potpunosti izostaviti Weberove daljnje analize karakteristika ovoga novog društveno-ekonomskog sistema koji se u svojoj specifičnosti razvio samo na Zapadu i zatim pomalo postajao dominantni sistem u svijetu. Za našu problematiku važno je samo da istaknemo kako je Weber u racionalizaciji svih oblasti društvenog života vidio onu zakonitost koju su mnogi usporedili s Marxovom koncepcijom razvoja i usavršavanja (racionalizacije) proizvodnje i proizvodnih odnosa. Nema sumnje da su podudarnosti u tome velike, samo što je Weber izbjegavao, kao što smo već vidjeli, ekonomskom faktoru dati dominantnu ulogu, iako je priznavao njegovo veliko značenje.

---

181 Weber je u istoj prethodnoj napomeni napisao: "Opće je poznato da je specifično moderan zapadni kapitalizam u znatnoj mjeri uvjetovan razvojem *tehničkih* mogućnosti. Njegova racionalnost je danas bitno uvjetovana time što je moguće proračunati najvažnije tehničke činioce: osnove egzaktnih kalkulacija. A to znači da zapadni kapitalizam pretpostavlja svojevrsnu zapadnu znanost, posebno prirodne znanosti koje se egzaktno i racionalno zasnivaju na matematičkim i eksperimentalnim temeljima. Sa svoje strane, razvoj tih znanosti i na njima osnovane tehnike dobio je i dobiva značajne poticaje od kapitalističkih izgleda koji se vežu za njihovu ekonomsku iskoristljivost kao premije." (M. Weber, *Vorbemerkung*, *ibid.*, str. 10.)

182 M. Weber, *Vorbemerkung*, ibid., str. 7.

Racionalizacija je svakako za Webera bio pozitivan proces, napredak ljudske zajednice koja se na taj način rješavala svojih tradicionalnih mitoloških i ostalih predodžaba, te je sam proces racionalizacije bio i proces lišavanja začaranosti (Entzauberung). Čovjek se oslobađao prevlasti i pritiska onih mističnih sila koje je sam stvarao, te je i u tom pogledu Weber nastavljao na poznatu i značajnu liniju koja je bila označena velikim misliocima – Feuerbachom, Marxom i Nietzscheom ponajprije.

Weber je, međutim, veoma dobro vidio i drugu stranu toga razvojnoga i progresivnog procesa – koja se očitovala u vladavini novih sila nad čovjekom – države, politike, birokracije itd. Iako je taj razvoj bio pretpostavka njegove slobode, on je isto tako stvarao nove zavisnosti, poslušnost i nemoć.[183] Bez države i birokracije, bez politike i demokracije moderno društvo ne može opstati. Ali oni sapinju čovjeka kao nekim željeznim omotačem iz kojeg je teško izaći. Nitko još ne zna tko će u budućnosti živjeti u tom omotaču i hoće li na kraju ovoga golemog razvitka stajati sasvim novi proroci ili jedan moćan preporod starih misli i ideala ili pak – ako ne bude ni jedno ni drugo – mehaniziran fosil, optočen jednom vrstom grčevitog "uzimanja-sebe-ozbiljno". Onda bi se, svakako, za "posljednje ljude" ovoga kulturnog razvitka mogla obistiniti rečenica: "Ljudi od struke bez duha, ljudi od uživanja bez srca; ovo ništavilo uobražava da se popelo na prije nikada dostignut stupanj humaniteta."[184]

Weber je gotovo Marxovim riječima okarakterizirao moderni evropski kapitalizam kao društveni odnos između posjednika kapitala i formalno slobodnoga radnika, kao golem kozmos u kojemu se pojedinac rađa i koji mu je dan kao nepromjenjiva kućica u kojoj mora živjeti. Svaki pojedinac, ako je neodvojivo povezan s tržištem, podvrgnut je normama njegova privrednog djelovanja. "Tvorničar koji trajno radi protiv ovih normi biva ekonomski isto tako neminovno eliminiran kao što

183 Zato je K. Löwith u svojoj izvrsnoj raspravi *Max Weber und Karl Marx* (Arhiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 67, Tübingen 1932), Weberov "racionalitet" doveo u vezu s Marxovim stajalištem "samootuđenja". Iako to nisu identični pojmovi, činjenica jest da racionalizacija dovodi do istih onih socijalnih fenomena koje je Marx označio kao ekonomsko i socijalno otuđenje. U najnovijoj literaturi vidi iscrpnu analizu ove problematike racionalizacije kod Webera u djelu J. Habermasa *Theorie des kommunikativen Handels* I, II, Frankfurt am Main 1981, gdje se može naći i gotovo sva relevantnija literatura o Maxu Weberu. U bivšoj SFRJ su bile objavljene dvije temeljite studije o Weberu. Jedna Vojina Milića, *Kapitalizam, religija, racionalnost* koju je napisao kao pogovor Weberovu djelu *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo 1968, i druga Mihajla Đurića, *Sociologija Maksa Vebera,* Zagreb 1987, koju je napisao kao uvodnu studiju za posebnu knjigu *Sociološke hrestomatije* o sociologiji Maxa Webera.

184 M. Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*, str. 213.

i radnik koji im se ne može, ili neće, prilagoditi biva bačen na ulicu."[185] Klasne borbe između povjerilaca i dužnika, između zemljoposjednika i seljaka, kmetova i zakupaca, trgovaca i potrošača oduvijek su postojale. Ali tada još nije postojala ona suprotnost koja obilježava moderni kapitalizam, a to je "suprotnost između krupnoga industrijskog poduzetnika i slobodnoga najamnog radnika. I zbog toga nije mogla postojati ni ona problematika koju poznaje moderni socijalizam."[186]

Ali u tom socijalizmu, koji je tada ponajviše nastupao s tezama i zahtjevima za sveopćom nacionalizacijom privatnog vlasništva, državnoplanskom proizvodnjom, Weber nije vidio uspješniju zamjenu za tržišni kapitalizam. Vjerovao je da će to društvo biti još birokratskije pa zato i neslobodnije. Time, naravno, nije mogao izazvati simpatije na ljevici koja je bila u revolucionarnom zanosu i euforiji stvaranja "novoga čovjeka" i novoga svijeta, naročito nakon pobjedonosnog Oktobra. Ali se pokazalo da je *tadašnja* njegova skepsa bila opravdana. Nerazvijene zemlje nisu bile kadre riješiti problem državnoga birokratizma nego su ga, dapače, dovele do apsurda. Međutim, kad se Weberov život bližio kraju, rađala se i nova ideja socijalizma koja je upravo u Njemačkoj oko dvadesetih godina zaokupljala radikalnu ljevicu. S idejom "komunizma savjeta" (Rätekommunismus) ličnosti poput R. Luxemburg, A. Pannekoeka, H. Gortera, O. Rühlea, K. Korscha i mnogih drugih ukazivale su na nove slobodarske, samoupravno-demokratske oblike socijalizma. Ali, to su bili vjesnici daleke budućnosti.

Weber, međutim, iako je u svojim lucidnim analizama modernoga kapitalizma i njegovih proturječja dobro vidio opasnost za slobodu pojedinca i moguće još veće deformacije, nije vidio historijski izlaz. Posljednje njegove nastupe, kao npr. predavanje o politici kao pozivu, prožimao je izvjestan pesimizam i rezignacija. Weber se odlučno suprotstavio tezi da iz dobra može proizaći samo dobro, a iz zla samo zlo. I sam tok historije i savjesno ispitivanje svakodnevnog iskustva pokazuje da je upravo suprotno istina. Iskustvo nam govori da je svijet etički iracionalan. "Prastari problem teodiceje sastoji se u pitanju: kako je jedna sila za koju se tvrdi da je u isti mah i svemoćna i dobra mogla stvoriti takav iracionalan svijet nezaslužene patnje, nekažnjene nepravde i nepopravljive gluposti. Ili ta sila nije ni jedno ni drugo, ili životom upravljaju sasvim drugačiji principi izravnavanja i odmazde, takvi koje možemo metafizički protumačiti ili takvi koji će zauvijek ostati nedostupni našem tumačenju."[187]

185 M. Weber, *ibid.*, str. 25-26.

186 M. Weber, *Vorbemerkung*, str. 9.

187 M. Weber, *Politik als Beruf*, München und Leipzig 1926, str. 60.

Nijedna etika ne može zaobići činjenicu da je veoma često postizanje dobrih ciljeva skopčano s upotrebom etički sumnjivih ili bar opasnih sredstava s vrlo teškim posljedicama. Etika čiste volje i etika odgovornosti ne mogu ići zajedno, i "čim se načini ma kakav ustupak principu da cilj opravdava sredstvo, onda se ne može etički propisati koji cilj treba opravdati koja sredstva."[188] Weber nije ružičasto gledao u budućnost. Previše je sila i moćnih sredstava igralo svoj *dance macabre* na svjetskoj pozornici, a jedan takav je upravo bio iza njega, a da bi mogao mladim pokoljenjima i nasljednicima obećavati samo šetnje po cvjetnim bulevarima. "Pred nama nije rascvjetano ljeto", zaključivao je svoje predavanje o politici, "već prije polarna noć, puna ledenog mraka i oštrine, bez obzira na to koja će strana prividno odnijeti pobjedu. Jer ondje gdje nema ničeg, svoje pravo je izgubio ne samo car već i proleter."[189] Nakon ove noći, tko će još biti živ, što će biti od svih nas, hoćete li biti ogorčeni ili ćete tupo prihvatiti svijet i zanimanje ili ćete, naprotiv, mistički pobjeći iz svijeta. "Politika znači uporno i lagano bušenje čvrstih dasaka sa strašću i istovremeno s odmjerenošću. Sasvim je točno, i to potvrđuje čitavo povijesno iskustvo, da čovjek nikad ne bi dostigao ono što je moguće kad ne bi stalno iznova u svijetu posezao za onim što je nemoguće. Ali onaj tko to može, taj mora biti vođa, i ne samo vođa, već i junak u sasvim običnom smislu riječi. A oni koji nisu ni jedno ni drugo, moraju se naoružati onom srčanošću koja je dorasla i propasti svih nada, sada već, inače neće imati snage provesti u djelo ni ono što je danas moguće. Samo onaj koji je siguran da se neće razbiti zbog toga što je, s njegova stajališta, svijet odveć glup i prost za ono što mu on hoće pružiti, tako da svemu tome može kazati: 'ipak'! – samo taj je pozvan' baviti se politikom."[190]

Weber je u svakom pogledu bio snažna intelektualna ličnost kojoj su i suvremenici priznavali genijalnost. Svojim kritičkim duhom i golemim znanjem priznavao je samo ono što se moglo racionalno ustvrditi, pokazati i argumentima opravdati. Nakon Marxa, Nietzschea, Burckhardta, Diltheya i Webera metafizika i teologija povijesti više nemaju ni uvjerljivost ni osigurano mjesto u najboljim čovjekovim intelektualnim dostignućima. "Ovostranost" se ne može objašnjavati "onostranim", niti mističnim, niti teološkim, niti transcendentalnim. To su domene vjere različitih provenijencija i još uvijek odgovori za one koji pretpostavljaju vjeru znanju. Mitos još uvijek zaokuplja ljudske duše, ali u filozofiji i znanosti izgubio je svaki kredit. Kad govorimo o historiji, čovjek i nje-

188 M. Weber, *ibid.*, str. 60.

189 M. Weber, *ibid.*, str. 66.

190 M. Weber, *ibid.*, str. 67.

gova svestrana historijska praksa jedina su Arhimedova točka iz koje se može razumjeti on sam i njegovo historijsko djelo.

Weber je, na najboljoj misaonoj tradiciji, historiju i društvo gledao i shvatio kao *totalitet*, kao kompleks mnogih odnosa, struktura i djelatnika. S pravom je zazirao od svakoga jednostranog svođenja ovoga kompleksnog i proturječnog zbivanja na bilo koje izolirane faktore, bili oni materijalni ili idealni. S pravom je također upozoravao na opasnost prebrzih generalizacija i objašnjavanja zakonima, koji ne mogu iscrpiti složenost i dijalektičnost jedne historijske cjeline ili razdoblja. Nakon njega se ne može tako olako objašnjavati konkretna historijska zbivanja nekim općim formulama i stajalištima. Razumijevanje složenoga historijskog tkiva zahtijeva svestrane i duboke analize međusobnih akcija i utjecaja raznorodnih elemenata i činilaca, pri čemu čas jedni čas drugi imaju dominantniji utjecaj.

Svojom temom racionalizacije, kao i kritičkim i poštenim odnosom prema znanstvenom istraživanju i rezultatima, pri čemu su bili najvažniji argumenti i istina, a ne ideologija i politika, Weber je najbolji, najsadržajniji i najgenijalniji građanski pendant socijalističkom Marxu. U svomu kritičkom sagledavanju unutrašnjih proturječja svoga vlastitog društva, njegovih iracionalnosti kao proizvoda racionalizacije, Weber je, ne vidjevši dostojnu i uspješniju historijsku zamjenu za to moderno građansko društvo, na kraju ostao na individualnoj odgovornosti, nepopuštanju u svom moralnom dignitetu nikakvim vihorima povijesti.

Weber je u svakom pogledu bio ličnost koja je u filozofiji i društvenoj znanosti, kao i moralnom stavu, pripadala najvećim ličnostima modernoga doba.

* * *

Osim ovih glavnih mislilaca, koji su na filozofskohistorijskom području dali najznačajniji prilog daljnjim spoznajama, i mnogi drugi filozofi, historičari, teolozi i sociolozi posvetili su mnoga djela i rasprave ovoj tematici. Jedna od najznačajnijih znanstvenih ličnosti toga prijelaznog vremena bio je *Ferdinand Tönnies* (1855–1936), profesor u Kielu i jedan od osnivača njemačke sociologije i njemačkoga društva za sociologiju, čiji je predsjednik bio od 1922. do 1933. Kao član SPD-a odlučno odbija nacionalsocijalizam i nakon dolaska nacista na vlast biva otpušten.

Tönnies je najpoznatiji po svom djelu *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) koje je utjecalo i na filozofskohistorijska razmišljanja toga vremena. Težište njegova shvaćanja je pojam *volje*, jer ljudske volje stoje

u mnogostranim odnosima, a svaki takav odnos je međusobno djelovanje, davanje ili doživljavanje. Povezanost grupa je shvaćena ili kao realan i organski život, što je bit zajednice, ili je shvaćena kao idealno ili mehaničko oblikovanje, što čini pojam društva. Ljudske volje su bitna osnova te dihotomije: zajednice i društva. "Pojam *ljudske volje*, čije pravilno shvaćanje zahtijeva cijeli sadržaj ove rasprave, treba razumjeti u dvojakom smislu. Budući da sve duhovno djelovanje kao ljudsko biva označeno sudjelovanjem mišljenja, zato ja razlikujem: volju, ukoliko je u njoj mišljenje, i mišljenje, ukoliko je u njemu sadržana volja. Svaka čini jednu povezanu cjelinu, u kojoj mnogostrukost osjećanja, nagona, žudnji ima svoje jedinstvo; a to jedinstvo u prvom pojmu treba shvatiti kao realno ili prirodno, a u drugom kao idealno ili stvoreno. Čovjekovu volju, u onom značenju, nazivam njegovom *suštinskom voljom*; u ovom, njegovom *racionalnom* voljom."[191]

Nakon ovih određenja, Tönnies daje o teoriji zajednice i teoriji društva iscrpne analize života i ljudskih odnosa u tim fazama društvenog razvoja, ne zanemarujući ni duhovne, ni materijalne, ekonomske momente. Tönnies je već tada poznavao glavna Marxova djela i imao o njemu visoko mišljenje, kao čovjeku i misliocu koji je označio epohu u razvoju znanosti, kako se kasnije u jednom spisu izrazio.

Moramo, naravno, izostaviti njegove analize zajednice i društva, koje su više sociološke prirode, i još naglasiti neke stavove i zaključke. Tönnies je bio dobar dijalektičar, pa nije te faze društvenog razvoja promatrao kao odvojene i metafizičke danosti. Sfera zajednice se razvija u sferu društva, ostavljajući u njemu mnoge svoje tragove. Tako npr. porodica, religija itd. ne iščezavaju pojavom društva. Religija, koja proizlazi iz narodnog života, mora odstupiti svoje vodstvo znanosti, koja je viša svijest od opće narodne svijesti. "Religija je direktno i po svojoj biti moralna, ukoliko ima svoj najdublji odnos prema tjelesno-duhovnoj vezi, koja povezuje generacije ljudi. Znanost dobiva tek moralni sadržaj promatranjem zakona čovjekova zajedničkog života, pri čemu ona iz toga poduzima izvođenje pravila za jedan racionalni i umni poredak. I *način mišljenja* pojedinih ljudi biva postupno sve manje obuzet religijom, a sve više znanošću."[192]

Vanjski oblici zajedničkog života kakvi su dani prirodnom voljom i zajednicom jesu kuća, selo i grad. To su stalni tipovi realnoga i historijskog života uopće. Tek u velegradovima odumiru te osnove zajednič-

191 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin 1912, str. 103. Pojmovi "Wesenswille" i "Willkür" ili "Kurwille" kod nas se prevode s "prirodna" i "racionalna" volja, a moglo bi se i s "nagonska" i "svjesna volja".

192 F. Tönnies, *ibid.*, str. 296.

kog života. Jednako tako vlasništvo, bogatstvo dolazi do veoma jakog izražaja. Samo su oni viši, bogati i obrazovani djelatni i mjerodavni, dok ih donji slojevi nastoje potisnuti. Velegrad i društveni poredak i stanje su zapravo propadanje i smrt naroda koji se uzaludno trudi da svojom množinom postane moćan i vladajući. Masa postaje svjesna preko različitih sredstava i institucija te se uzdiže od klasne svijesti do klasne borbe. Ali klasna borba razbija društvo i državu koje ona inače želi preoblikovati. Zato i kultura propada, jer se ona na tom stupnju pretvorila u društvenu i državnu civilizaciju. Ali raspršene klice ostaju žive, bit i ideja zajednice se ponovno snaže i nova kultura nastaje na osnovama one koja propada.[193]

Na kraju navedimo i zaključak samog Tönniesa. "Dva *razdoblja* su tako, da cijelo ovo shvaćanje zaključimo, u velikim razvojima kultura suprotstavljena: *razdoblje* društva slijedi *razdoblju* zajednice. *Ovo* je označeno socijalnom voljom kao sloga, običaj, religija, *ono* je označeno socijalnom voljom kao konvencija, politika, javno mnijenje. A tim pojmovima odgovaraju vrste vanjskoga zajedničkog života, koje se sažeto razlikuju na sljedeći način:

A. Zajednica

1. Obiteljski život = sloga. Ovdje je čovjek sa svojom cijelom duhovnošću. Njezin pravi subjekt je *narod*.
2. Seoski život = običaj. Ovdje je čovjek sa svim svojim srcem. Njezin pravi subjekt je *zajednica*.
3. Gradski život = religija. Ovdje je čovjek s cijelom svojom savješću. Njezin pravi subjekt je *Crkva*.

B. Društvo

1. Velegradski život = konvencija. Ovu ustanovljuje čovjek sa svojom cjelokupnom težnjom. Njegov pravi subjekt je *društvo uopće*.
2. Nacionalni život = politika. Ovu uspostavlja čovjek sa svojom cjelokupnom proračunatošću. Njegov pravi subjekt je *država*.
3. Kozmopolitski život = javno mnijenje. Ovo uspostavlja čovjek svojom cjelokupnom sviješću. Njegov pravi subjekt je *republika – znanstvenika*.[194]

U ranom razdoblju obiteljski život i kućna privreda daju osnovni ton, a u kasnijem trgovina i velegradski život. Razdoblje zajednice ima također razne epohe, ali je njegovo bitno usmjerenje razvoj prema društvu. Međutim, snaga zajednice, iako opada, održava se i u kasnijim raz-

193 Vidi F. Tönnies, *ibid*., str. 303.

194 Vidi F. Tönnies, *ibid*., str. 303-304.

dobljima. Cjelokupno ovo kretanje i razvoj mogu se shvatiti kao tendencija od prvobitnoga (jednostavnoga, obiteljskog) komunizma i seoskogradskoga individualizma koji na tom počiva prema nezavisnom (velegradsko-univerzalnom) individualizmu i iz tog proizašloga (državnoga i internacionalnog) socijalizma. A ovaj je već prisutan s pojmom društva, iako ponajprije samo u obliku stvarnih veza svih kapitalističkih potencija i države.[195]

Svim ovim iznesenim pojmovima i spoznajama, završavao je Tönnies svoje djelo, želimo samo razumjeti strujanja i borbe prisutne ovih posljednjih stoljeća. Želimo razumjeti cijelu ovu germansku kulturu koja se razvila na ruševinama Rimskoga Carstva i kao njezina nasljednica. Želimo kao polaznu točku, nasuprot cijele historije koja se deducira iz dubine prošlosti, zadržati moment vremena "u čemu sadašnji gledalac ima nezamjenjivu prednost, da *pravila* zbivanja promatra očima svoga vlastitog iskustva te, iako prikovan na stijenama vremena, čuje zvuke i mirise približavajuće kćeri – Okèana (Aeshyl. Prometh. 115)".[196]

Možemo odmah dodati da je Tönnies poslije, nakon rata, kada je diskusija o marksizmu i socijalizmu bila gotovo dominantna, objavio jedno manje, ali veoma sadržajno djelo: *Marx. Leben und Lehre* (1921). Iz ovoga se djela također vidi da je Tönnies bio jedan od onih znanstvenika koji je najdublje proniknuo u misaonu zgradu Marxova genija. Smatrajući da se mimo Marxa ne može više razmišljati i proučavati na bilo kojemu području filozofije i društvenih znanosti, Tönnies je pisao da već više od četrdeset godina nastoji razumjeti i učiti od Marxa, a da se ne odrekne samostalnosti vlastitog mišljenja.

Prikazavši ukratko Marxov životni put i intelektualno sazrijevanje, kao i bitne poglede, posebno na području filozofije i političke ekonomije, Tönnies je na kraju dao i neke svoje kritičke primjedbe. Tönnies je smatrao da Marx neke probleme nije dovoljno osvijetlio ili riješio, a osobito mu prigovara što je zapostavio *etički* faktor u ljudskom djelovanju.

Ali ono što bih želio posebno podcrtati jest Tönniesovo rješenje bitne problematike odnosa "baze i nadgradnje". Već dotad, kako smo vidjeli, lomila su se koplja oko te problematike i kod marksista i kod građanskih filozofa i sociologa. Mnogi su taj odnos shvatili mehanički (dakle nedijalektički, što je poslije Engels nastojao osvijetliti i korigirati), a drugi su opet davali prednost duhovnim sferama života. Tönnies je pri kraju svoga spisa ovako dijalektički razriješio to pitanje: "Stav, da socijalno postojanje ljudi određuje njihovu svijest, a ne obratno, mora biti tako promijenjeno, da bivstvo (Sein) jače i neposrednije određuje svijest

195 Vidi F. Tönnies, *ibid.*, str. 308.

196 F. Tönnies, *ibid.*, str. 309.

nego obratno."[197] Ovo je veoma sretna i duboko promišljena formulacija koja je na liniji upravo onih misli i shvaćanja koja je Engels iznosio u svojim pismima pri kraju života. Tönnies želi ukazati da je ovisnost svijesti od "materijalne" baze veća nego što je ova baza ovisna o svijesti. Ali i svaka ima svoje zakonitosti i jednako tako vlastite mogućnosti djelovanja i postojanosti. Klasne borbe i revolucije su subjektivni izrazi takvih objektivnih proturječja, ali Tönnies ne misli da iz tih proturječja društvene osnove i njezine kompleksne nadgradnje, nužno slijede pozitivna rješenja i nova mlada kultura. Bitni uvjet za takvo što nije pobjedonosni razvoj novih proizvodnih snaga, tehnike i diktatura jedne klase, nego uspon i razvoj novoga čovjeka, novih naroda. Marxovo pretkazivanje da s ovom društvenom formacijom završava prethistorija ljudskog društva jest neosnovano pretkazivanje. Tönnies drži da se ovaj etički moment mora uzeti u obzir u razrješavanju društvenih proturječja. Svaki "normalni čovjek ima iako nedostatno razvijenu, često pod religioznim velovima nejasno postojeću *moralnu svijest.* A ta moralna svijest je utoliko jače oružje, ukoliko je prisutna borba protiv nepravednih prilika, protiv strahota civilizacije, povreda humaniteta i težnja za čovjeka dostojnijih ustanova, jer te misli nisu nipošto vezane za jednu klasu; one ovise mnogo više o prirodnim osnovama duše i karaktera, o duhovnoj atmosferi u kojoj čovjek odrasta, o utjecaju odgojitelja i učitelja, o onome što se čita i čuje, o suosjećanju i znanju, ukratko o cjelokupnom moralnom obrazovanju više nego o svijesti o *vlastitoj* bijedi, o pobuni protiv toga i protiv žalosnog stanja drugova, iako buntovnički pokreti, koji kao takvi pružaju slabe izglede za poboljšanje, prije neposredno izbijaju iz takvih patnji i katkad elementarnom energijom, kojom to iznose, privremeno dovode do korisnih djelovanja."[198]

Sve ove kritičke primjedbe na Marxove koncepcije, koje su nekim svojim stranama i prihvatljive, nisu priječile umnoga i objektivnog stvaraoca da na kraju zaključi da će "Marx u prvom redu, bez obzira na nedostatke koji postoje u njegovom djelu i djelovanju, održati kroz stoljeća rang jednog epohalnog čovjeka i mislioca."[199]

Tönniesovo djelo nam najbolje pokazuje kako se jedna ličnost, u ovom slučaju građanski mislilac i znanstvenik, svjestan proturječja svoga građanskog svijeta, može u velikoj mjeri osloboditi mnogih predrasuda svoje klase i mnogih naslijeđenih idejnih stereotipa i svjetonazora. Samo snažne, poštene i umne ličnosti mogu imati objektivan pristup (u onoj mjeri u kojoj je takav pristup uopće u potpunosti moguć) pre-

197 F. Tönnies, *Marx. Leben und Lehre*, Berlin 1921, str. 141.

198 F. Tönnies, *ibid.*, str. 145.

199 F. Tönnies, *ibid.*, str. 145.

ma svim značajnim vrijednostima jedne kulture, ne odbacujući iz ideoloških jednostranosti i ono veliko što čini nezaobilazni sadržaj te kulture.

Interesantna je bila ličnost *Paula Weisengrüna* jer je još osamdesetih godina bio jedan od rijetkih građanskih filozofa koji je odlučno zastupao mišljenje da je Marxov i Engelsov "ekonomski materijalizam" "najispravnija od svih nama poznatih teorija razvoja."[200] Značenje ovog Marxova doprinosa priznavali su, kako smo vidjeli, i mnogi drugi građanski filozofi, a posebno historičari i sociolozi, s kritičkom napomenom da su Marx i Engels podcjenjivali ili nisu vidjeli značenje "nadgradnje" u razvoju historije. Weisengrün, naprotiv, svoj kritički pristup "ekonomskomu materijalizmu" zasniva na drugoj jednoj tezi, koju drži, kako ćemo vidjeti, svojim originalnim stajalištem.

Već se to vidjelo i u njegovu opširnom uvodu u vlastito djelo *Die Entwickelungsgesetze der Menschheit* (1888), kada Weisengrün kaže da se pitanja zakona razvoja ne mogu rješavati bez široke osnove činjenica. U tom smislu su različite znanosti u pojedinim razdobljima imale izrazitiji utjecaj na ova razmišljanja. Od matematike u antici, preko fizike i kemije početkom novoga vijeka, do bioloških i etnoloških znanosti u 19. stoljeću. Weisengrün se osobito oslanja na dijalektičare i realiste (Hegel, Comte, Buckle i dr.) da bi u Marxovoj koncepciji pokazao, kako rekosmo, najrazvijeniju teoriju društvenog razvoja.

Prihvaćajući Hegelov dijalektički zakon prijelaza kvantitete u kvalitetu, Weisengrün vjeruje da postoji nekoliko velikih faza društvenog razvoja koje nam pokazuju da taj zakon djeluje i u historijskom razvoju. Prva velika faza ima osnovu u razvoju obitelji. Druga je faza materijalnog razvoja, a treća je ona u kojoj prevladavaju intelektualno-socijalni elementi, koji postaju uvjeti ljudskog opstanka i razvoja. Svaka je faza razvoja sadržavala klice za daljnju fazu (prijelaz kvantitete u kvalitetu), tako da je i ova druga, materijalna faza, sadržavala klicu nove socijalno-intelektualne faze, koju su, po njegovu mišljenju, Marx i Engels previdjeli. To područje ljudskoga najnovijeg opstanka i nadgradnje odjeljuje se (herausschält) od svoje osnove i započinje svoj vlastiti razvoj u raznolikim oblicima i bitno utječe na daljnji razvoj čovjekove historije. "Mi dakle tvrdimo da se opće intelektualno kretanje, koje je svoj glavni izraz našlo u duhovnim znanostima, na jednom visokom stupnju materijalnog razvoja od njega odvaja, kao što se materijalni razvoj oslobodio stupnja razvoja porodice."[201] Ova nova socijalno-intelektualna faza će

200 Paul Weisengrün, *Die Entwickelungsgesetze der Menschheit. Eine sozialphilosophische Studie*, Leipzig 1888, str. 11.

201 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 13.

u budućnosti biti prevladavajuća i imat će prevlast u čovjekovu razvoju, a politički element će biti koegzistirajući. Svoje stajalište Weisengrün naziva "ideal-realističko stajalište."[202]

U prvom poglavlju Weisengrün sažeto na nekoliko stranica pokazuje da su mnogi filozofi (A. Comte, C. Hermann, A. Trendelenburg, F. Überweg, J. F. Herbart, H. Spencer) tražili također neko rješenje između realizma i idealizma i da ih možemo svrstati u preteče ideal-realizma.

Cijelo drugo poglavlje Weisengrün razmatra filozofsko-historijske koncepcije glavnih teoretičara 18. i 19. stoljeća, naglašujući značenje Hegela, jer je postavio ideju razvoja čovječanstva kao apsolutni pogled na intelektualnoj osnovi, što je za cijeli daljnji razvoj njemačkog idealizma bilo karakteristično. Elementi "ekonomskog shvaćanja historije" nalaze se, međutim, i kod Hegela, kao i drugih velikih mislilaca (Turgota, Saint-Simona, Fouriera, Spencera, Tainea, J. St. Milla, L. Blanca i dr.).[203]

No bez obzira na to što se elementi "ekonomskog materijalizma" nalaze kod mnogih filozofa, i idealističkih i materijalističkih, Weisengrün zaključuje da "usprkos svemu tome mi ipak naglašavamo veliku originalnost glavnih zastupnika 'ekonomskog materijalizma'... Ipak značenje svih tih prethodnih stupnjeva (sve uzete zajedno) u odnosu na samu teoriju još uvijek je neznatno."[204]

U daljnjem razmatranju koncepcija nekolicine evropskih mislilaca Weisengrün razmatra Taineovu teoriju milieua i opet pokazuje kako je Marxova teorija milieua mnogo kompleksnija i uspješnija i "nadmašuje ne samo Taineovu, nego i sve druge."[205] Weisengrün naglašuje kako se kod Marxa baza i nadgradnja uvjetuju, i da je klasna borba dokaz materijalnog primata, jer ona proizlazi iz ekonomskih odnosa i vlasništva.[206]

Iz svega ovoga proizlaze za Weisengrüna četiri osnovna stava i zaključka: prvi je da se okolina, "milieu", koja stalno djeluje na čovjeka, može promatrati na dva načina – kao prirodna i umjetna okolina. One se međusobno uvjetuju, a što više "čovječanstvo napreduje, to važnije postaje djelovanje umjetnog milieua."[207]

---

202 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 15.

203 Vidi P. Weisengrün, *ibid.*, str. 23-76.

204 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 61. Na mogućnost da mu netko predbaci da ima simpatije za socijalizam, Weisengrün kaže da se on s čisto političko-socijalnim pitanjima ne bavi i neće se baviti (str. 53-54).

205 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 96.

206 Vidi P. Weisengrün, *ibid.*, treće poglavlje.

207 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 156.

Drugi glasi: cijeli se razvoj zasniva na ekonomskoj osnovi. Pravni, politički, filozofski, literarni razvoj treba promatrati kao koegzistirajući element. "Oba elementa se suprotstavljaju kao socijalna forma i socijalni sadržaj."[208] Socijalna forma se razvija prema socijalnom sadržaju, ali ga nadživljuje.

Treći stav glasi: postoje tri stupnja razvoja čovječanstva: 1. divljaštvo, 2. barbarstvo i 3. civilizacija.

Četvrti stav glasi: proces stvarne historije prelazi četiri velike faze: primitivni komunizam, ropstvo, feudalnu epohu i modernu kapitalističku. U svemu tome je za Weisengrüna najbitnije, a što Marx i Engels, po njegovu mišljenju, nisu zapazili, da se u novije doba socijalna forma (intelektualni i politički procesi) brže razvija od socijalnog sadržaja (ekonomske osnove), od njega se sve više odvaja i osamostaljuje i tako dobiva osobito jak utjecaj na cjelokupni razvoj.

U svojim analizama odnosa materijalne, ekonomske baze i duhovne nadgradnje Weisengrün pokazuje kako su prvenstvo u političko-filozofsko-znanstvenoj sferi imali oni narodi koji su bili ekonomski razvijeniji (Italija, Nizozemska, Engleska). Zato postavlja pitanje kako to da Njemačka u toj sferi od kraja 18. st., iako ekonomski nije najrazvijenija, ima tako veliko značenje. Vrativši se ponovno Taineu, koji je u vezi sa stajalištem o duhu nacija govorio o svojevrsnosti njemačkoga duha, Weisengrün ne prihvaća u potpunosti ovo objašnjenje i govori o sintetičkomu i analitičkom duhu. Taine je mislio da je pojam razvoja specifičan za njemački duh, a Weisengrün misli da je to opća karakteristika u većine mislilaca novijega doba. Drži da su neke nacije previše analitičke, a druge sintetičke prirode. Kod Nijemaca postoji sretna povezanost između sinteze i analize, i to je prije svega specifičnost njemačkoga duha.[209]

Dalje je kod Nijemaca značajni utjecaj afekata na duhovni element, što ima kao posljedicu postavljanje velikih problema. Tako vidimo da uz intelektualni razvoj paralelno, posebno u novije vrijeme, teče i politički, što je ekonomski materijalizam potpuno previdio. A u Njemačkoj je *ovaj* razvoj (intelektualni i politički) zadobio istu moć kao i ekonomski. Dapače, u budućnosti će taj razvoj istupiti još jasnije, "pri čemu će politički element istodobno sve više dobiti na moći."[210]

208 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 156.

209 Kao što smo morali zbog karaktera ovog djela izostaviti njegova razmatranja filozofskohistorijskih gledišta velikog broja filozofa – od Vica, Voltairea, Herdera i Turgota do Bucklea, Milla i Spencera – tako izostavljamo ovdje i njegove analize i shvaćanja o razvoju socijalne forme i socijalnog sadržaja u Njemačkoj i dajemo samo bitni zaključak.

210 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 204.

Weisengrün je završio svoje djelo zaključkom da je čovječanstvo prošlo tri faze. U prvoj fazi "ovladavaju porodični uvjeti, a kao koegzistirajući element materijalni utjecaji. Druga velika faza biva ovladana materijalnim uvjetima, koji se odvajaju od porodičnih uvjeta, a ovome se pridružuju kao koegzistirajući element uz porodične uvjete još i intelektualni u širem smislu riječi. U trećoj velikoj fazi (koja je tek sada započela) vladaju prije svega opći intelektualni i politički elementi".[211]

Weisengrünova razmišljanja su u svakom pogledu zanimljiva. Mnoge su njegove konstatacije u vezi s modernim teorijama historijskog razvoja u velikoj mjeri točne. Ujedno je i mislilac koji je veoma rano uvidio značenje Marxova materijalističkog shvaćanja historije. Njegovo gledište da u modernom vremenu sve više prevladavaju intelektualni i politički faktori, koji se odvajaju (herausschälen) od materijalnih jest, po mom mišljenju, djelomično točno. Intelektualni i politički momenti su i prije imali značenje u razvoju čovječanstva. Oni (posebno razvoj znanosti) danas mogu imati i imaju još veće značenje i utjecaj. Ali, bilo koja znanstvena ideja može biti produktivna tek ako se "materijalizira", o čemu će još biti riječi.

U tom razdoblju je historičar *Ernst Bernheim* (1850–1942) objavio veoma korisno djelo za historičare, *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie* (1889), u kojemu nastavlja na prvi Droysenov pokušaj da raspravi i prikaže metodologiju historijskih znanosti. Prije toga je Bernheim objavio djelo *Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie* (1880), u kojemu je razmatrao značenje Comteove pozitivne filozofije. Inače se kritički odnosio prema materijalističkom shvaćanju historije, a filozofiju historije je dijelio na materijalnu i formalnu. Prva se bavi problemima historijskog razvoja, a druga spoznajnoteorijskim pitanjima znanosti o historiji.

Bernheim inače nastavlja na tradiciju njemačkoga idealističkog historizma i onih filozofa koji su, poput Rickerta, držali da se mora strogo razlikovati prirodoznanstveno od historijskog istraživanja i eksplikacije. Daje široki pregled svih onih koji su se bavili problematikom filozofije historije, od njemačkih historičara Niebuhra i Rankea do njemačkih i francuskih historičara i sociologa kraja 19. stoljeća.

Blisko problematici filozofije historije je omanje djelo *Erberhardta Gotheina Die Aufgaben der Kulturgeschichte* (1889). Gothein je mislio, poput mnogih njegovih sunarodnjaka i kolega, da je nakon Hegela filozofija historije morala malo-pomalo odustati od traženja zakona historijskog razvoja. Ako historijsko istraživanje hoće istražiti razvoj ljudskog osvješćivanja – to može samo filozofija kulture. Tematika religije,

211 P. Weisengrün, *ibid.*, str. 223-224.

znanosti, umjetnosti prelazi granice filozofije historije, što ne znači da ona postaje bespredmetna, ali se mora podčiniti filozofiji kulture. Filozofija kulture je neminovna posljedica razvoja modernoga duha. Historijsko istraživanje se dosad u većini slučajeva svelo na političku historiju, a njezina je metoda uglavnom sintetička, dok je metoda historije kulture analitička.

Gothein drži da je Rankeovo djelo o otomanskoj i španjolskoj monarhiji primjer historije kulture, jer u njoj pripovijedanje o događajima igra podređenu ulogu, a naglasak je na nekim bitnim problemima, npr. kako se razvija i propada jedna društvena tvorevina, odakle veličina i pad jednog naroda itd. Historija kulture ima eksperimentalnu metodu i odnosi se prema političkoj historiji kao kemija i fizika prema opisivanju prirode.

Historija i filozofija kulture su kasni izdanak znanosti i filozofije. Tek se u 17. i 18. stoljeću oštro odvajaju razne historijske znanosti, pri čemu je djelovanje Voltairea, Montesquieua i Humea od bitnog značenja. U Njemačkoj se taj proces zbiva kod Švicarca J. Müllera i kod J. Mösera, zatim kod Herdera, Burckhardta, A. von Humboldta i dr.

Na kraju Gothein ističe razliku između razvoja znanosti i drugih kulturnih sistema. Psihološki faktori nisu od osobitog značenja kod prve, jer je historija znanosti razvoj ljudskog razuma. To je za njega historijska logika. Područje na kojemu vladaju religiozne i umjetničke ideje "prvenstveno je život duha i fantazije; njihovu historiju bi se moglo označiti kao historijsku psihologiju, a onu prâva kao historijsku etiku. Privredni život je po sebi i za sebe bezidejan; on je samo sirovi materijal, pri oblikovanju kojeg su druge ideje djelatne.

Ali i psihološke i etičke snage imaju svoj zakonomjerni razvitak, samo je on mnogo zamršeniji nego razvitak razuma. To se nalazi u samoj zadaći historije kulture: koliko ona može objasniti, kako se zbiva i iskazuje promjena duhovnog života u cijelim generacijama, kako se svijest o tome što treba biti, šta je pravo i kako se drugačije oblikuje prema vremenima i narodima...

Jer svjetska historija se njoj pojavljuje kao zajednički rad ljudskog roda na njegovu usavršavanju; i njena najviša zadaća ostaje: ne dopustiti da išta propadne od dobitka toga rada."[212]

212 Eberhardt Gothein, *Die Aufgaben der Kulturgeschichte*, Leipzig 1889, str. 62. S tog stajališta Gothein je polemizirao s D. Schäferom (*Das eigentlich Arbeitsgebiet der Geschichte*, 1888), a nešto kasnije je Schäfer kao svoj odgovor objavio *Geschichte und Kulturgeschichte. Eine Erwiederung*, 1891. Schäfer je držao da je istraživanje države, u svim njezinim dimenzijama, osnovni problem i zadaća historičara. Akcent je dakle na političkoj historiji. Gotheinovom mišljenju mnogo je bliži Fr. Jodel, koji je još 1878. objavio *Die Kulturgeschichtsschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem*, 1878.

Zasluga je, svakako, Gotheina što je, uz još i neke druge mislioce, postavio pitanje historije i filozofije kulture. Filozofija kulture se još uvijek često isprepleće u nekim djelima s filozofijom historije (npr. Burckhardt, Spengler, Toynbee) pa je i do danas ostalo pitanje njihova preciznijega razgraničenja.

Ottokar Lorenz (1832–1904) je objavio opsežno djelo *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben*, prvi svezak u Berlinu 1886, a drugi 1891. godine. To je djelo u osnovi omašna rasprava i prikaz shvaćanja historije i historijskih istraživanja kod dijela njemačkih historičara. U središtu pažnje su F. Chr. Schlosser, F. Chr. Dahlmann, Du Bois-Reymond (s obzirom na prirodoznanstvenu historiju), W. H. Riehl (s obzirom na filozofiju i historiju kulture), a druga knjiga je cijela posvećena L. Rankeu, kojega Lorenz drži najvećim historičarem Njemačke u 19. st. i "novijih vremena". U tim raspravama i prikazima Lorenz je nužno dotakao i mnoga filozofskohistorijska pitanja koja su kod navedenih historičara dolazila do izražaja.

Godine 1892. objavio je *Georg Grupp* (1861–1922) opsežno djelo u dva sveska, *System und Geschichte der Kultur*, a prvi svezak je imao naslov *Ideen und Gesetze der Geschichte* (1892).

Za Gruppa je historija znanost o svemu što postoji, a do toga se ne dolazi apriornim konstrukcijama nego ispitivanjem činjenica. On zastupa "idealno-realističko stajalište" kome se inače, kako on kaže, predbacuje determinizam, pa prema tome i nijekanje slobode. Njegovo shvaćanje, kaže Grupp, blisko je determinizmu, ali nije nužno s njim povezano. "Dovoljno je ostati pri pojmu *motivirane slobode*, da bismo se na tom području snašli. Nemotivirana samovolja isto je tako neistinita, kao i prisilni determinizam, u sredini je istina i te se istine mi želimo pridržavati."[213]

Mi razlikujemo ideje i zakone historije. Ideje su trajni cilj historijskog procesa i supstancijalna osnova historijskog života. U njima se razvija duhovni život i u njima obuhvaćamo cjelokupne i tako različite pravce duhovnoga života. Izraz "ideje" Grupp shvaća ne kao teoretske nego kao najviše etičke pojmove. Cjelokupna duhovna priroda čovjeka teži prema savršenosti. "Ovo savršenstvo iskazuje se za mišljenje kao istina, za htijenje kao dobro, vrlina, za osjećanje kao najviša ljepota i blaženstvo."[214]

Ideje su djelatne u *zakonima* mišljenja, htijenja i osjećanja. "Ideja najviše istine, dobra i ljepote oblikuje se u jednu *psihičku misao* prema analogiji vlastitoga duhovnog postojanja... Budući da ispunjenje te mis-

213 Georg Grupp, *Ideen und Gesetze der Geschichte*, Paderborn 1892, str. 13.

214 G. Grupp, *ibid.*, str. 17.

li kao i njeno izlazište leži s one strane konačnog, zato se izvor i cilj duhovne težnje prepoznaje u jednom *beskonačnom* onostranom biću."[215] Ideje teže prema gore k jedinstvu, prema dolje dijele se na različite pojedinačne ciljeve koji se realiziraju u različitim kulturnim područjima: u pravu, običaju, umjetnosti, znanosti i religiji.

Dosadašnji različiti pokušaji da se ova tematika historijski shvati i zakonomjerno odredi polazili su od različitih pretpostavaka – realističkih, prirodoznanstvenih, idealističkih, pri čemu je jednima središnja točka čovjek, a drugima bog. Grupp pokušava pomiriti sva ta stajališta, vjerujući da se ova stajališta upotpunjuju i svako od njih donosi određene spoznaje. I organsko shvaćanje zakona historije, kao i antropološko i teološko, sadrže neke istine. Do potpune jasnoće i istine gotovo je nemoguće doći jer su historijski procesi tako različiti i zamršeni da bi se mogli staviti u jednu formulu. Pitanje je čak je li čovjek napravio bilo kakav napredak.

S tog, u biti eklektičkog stajališta, Grupp pokušava dati odgovore na mnoga idejna i stvarna, realna zbivanja historije, pri čemu ne zanemaruje ni socijalnu ni materijalnu egzistenciju čovjeka, a sve u smislu razvoja prema jednom idealnom stanju "u kojemu se potreba za mirom i djelatnošću, težnja za mnogostranim razvojima snaga i za harmoničnim skladom ovih pravaca međusobno izjednačuje."[216]

Čovjeka ne možemo izolirati niti od prirode niti od društva. On je kao prirodno biće podvrgnut i prirodnim zakonima kao i društvenim. Čovjek mora savladavati prirodu da bi postao ono što jest – ne samo prirodno, nego i društveno biće, sa svojim idejama, običajima, umjetnošću itd. A "prema vječnom prirodnom zakonu život i uživanje života vezano je za *rad*."[217] Sve je međusobno povezano, kako u materijalnom svijetu, tako i u duhovno-društvenom, te je svaki duh prema Leibnizovu izrazu više ili manje fino ogledalo univerzuma.

Odnosi čovjeka prema prirodi i društvu su djelomično aktivni, djelomično pasivni, djelomično praktički i teorijski. "Čovjek djeluje *oblikujući*, određujući ili vladajući nad prirodom i društvom u privredi, u poljodjelstvu, u obrtu i trgovini, u tehnici i umjetnosti, u socijalnom i političkom životu. On se naprotiv odnosi *shvaćajući*, gledajući, promatrajući i razmatrajući u višim duhovnim težnjama i djelatnostima, u je-

215 G. Grupp, *ibid.*, str. 18. Grupp, kako vidimo, u biti zastupa uz realizam i jedno teološko stajalište koje na kraju proturiječi svakom realizmu, jer realnost tumači nerealnim. Nešto dalje je Grupp zaključivao na sljedeći način: "U sveobuhvatnom mjerilu *historijski poredak je zajamčen božanskim historijskim planom,* koji naime upravlja višim težnjama." (*Ibid.*, str. 19.)

216 G. Grupp, *ibid.*, str. 21.

217 G. Grupp, *ibid.*, str. 22.

ziku, literaturi i znanosti"[218], pri čemu je jezik jedna od najznačajnijih pojava, zapravo "božanski dar."[219]

Osim odnosa čovjeka prema prirodi i društvu, postoji i treći odnos koji premašuje prva dva, a to je odnos prema Bogu. Priroda i društvo ne mogu zadovoljiti sve čovjekove potrebe. Samo u Bogu nalazimo mir i sigurnost. Sva njegova daljnja izvođenja o Bogu (koji sam sebe misli i voli, koji vodi najjedinstveniji i najintenzivniji život itd.) pripadaju već teološkom nazoru i teologiji historije, o čemu ću još iznijeti svoje mišljenje.[220]

U daljnjem izlaganju Grupp nastoji utvrditi realne uvjete historijskog kretanja, a nakon toga prelazi na problematiku historijskih zakona. Naglašujući ponajprije utjecaj prirode na razvoj pojedinih naroda, zaključuje da svaka historija naroda ima različiti karakter već prema tome prevladavaju li poljoprivredni, državni, industrijski ili komercijalni elementi.[221]

Grupp razlikuje nekoliko vrsta zakona koji djeluju u historiji: *prirodni zakoni* (organski), *društveni zakoni* (kulturni ciljevi, stvaranje profesija, staleža, seljaka, obrtnika, robova), *antropološki zakoni* (duhovni razvoj, etički koji se sastoji u razvoju političke slobode i socijalne jednakosti, razvoj ćudoređa) i *teološki zakoni* koji nam pokazuju da je "pravi najviši cilj historije *bog*, a ne čovjek. Samo u bogu dostiže čovjek svoje savršenstvo. Zato je njegova životna svrha uključena u svjetskoj svrsi boga, u časti i krasoti božjoj."[222]

Druga knjiga njegova djela nosi naslov *Geschichte der menschlichen Lebensformen und Lebensinhalte* (1892); tu daje historiju običaja u vezi s materijalnim potrebama, društvenim odnosima, obiteljskim odnosima. Nadalje, historiju prava i države, morala, život i shvaćanja života Grka, Rimljana, kršćanstva; duhovni život u srednjemu vijeku, kulturne i historijske procese u novijem vremenu – što više pripada historiji, kulturnoj historiji i sociologiji.

Grupp je, kao i mnogi teološki mislioci, povijesni realist i u biti eklektičar. On ne daje prednost ni materijalnim ni duhovnim elementima za razumijevanje historije. Grupp želi, kako smo vidjeli, pomiriti sva ta raznorodna stajališta, ali s tim da sve historijske procese možemo razumjeti samo ako imamo na umu božje ciljeve i božju volju. Zato "posljednja svrha historije mora biti apsolutna, univerzalna i vječna."[223] Sva

218 G. Grupp, *ibid.*, str. 24.

219 G. Grupp, *ibid.*, str. 28.

220 G. Grupp, *ibid.*, str. 32-33.

221 G. Grupp, *ibid.*, str. 50.

222 G. Grupp, *ibid.*, str. 127.

223 G. Grupp, *ibid.*, str. 171.

ljudska nastojanja su ipak prolazna i efemerna. Samo je bog ono trajno, "Bog je početak i kraj historije, on obuhvaća sve, jer sve iz njega potječe i njemu se vraća; on je u svemu unutrašnje prisutan i njegovu utjecaju ne može ništa izbjeći. On upravlja i vodi historiju prema svom planu... Historija je prema tome nazoru veličanstvena prirodna objava boga..."[224] Sva historijska stvaralaštva i veličanstvene pojave i djela ljudskoga genija božje su djelo. On je podario ljude maštom i pronicljivošću, oštrinom duha, širinom pogleda da bi proširio bogatstvo svoga bića i svoje krasote. Bog je vodio ljudska nastojanja ad absurdum, pokazujući ljudima svu bijedu njihovih zemaljskih stremljenja. Sve se pokazalo prolaznim, te je historija u biti "jedna velika apologija boga, glasno svjedočanstvo, zvučna himna njegovoj pravednosti i ljubavi. Kažnjavajući i nagrađujući, bog je vrhovni gospodar i sudac nad čovječanstvom i pokazuje mu svoju prisutnost."[225]

Grupp je, kako smo vidjeli, realistički filozofski i teološki mislilac koji je u svom eklekticizmu točno naglasio mnoge strane onoga što čini ljudsku historiju. Nešto sam opširnije citirao njegov teološki stav, koji ne pripada niti modernoj filozofiji niti znanosti, zato da ne moram poslije iscrpnije citirati slične teološke stavove koji spadaju u područje vjere, a ne filozofije i znanosti. Osnovna je slabost svih ovih pokušaja što misle da se nepoznato i problemsko može rješavati nepoznatim i neproblemskim.

Tih je godina djelovala veoma interesantna i duboko etična ličnost, *Carl Jentsch* (1833–1917), koji je u prvom razdoblju svoga života bio katolički svećenik. Početkom sedamdesetih godina papa ga osuđuje jer se suprotstavio Silabusu i stavu o nepogrešivosti pape. Priključuje se 1875. godine starokatolicima koje napušta 1882. i živi dalje kao publicist. Bavio se ponajviše historijskim i kulturno-političkim pitanjima, ali i politikom i narodnom znanosti o privredi. Pisao je o mnogim važnim ličnostima iz područja političke ekonomije (A. Smith, F. List, C. Rodbertus), kao i o pitanjima kršćanstva u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Između 1896. i 1905. objavljuje dvije knjige svojih memoara (*Wandlungen*).

C. Jentsch je 1892. objavio djelo *Geschichtsphilosophische Gedanken* u kojemu je iznio ne samo svoja gledanja na historiju nego i na najvažnija zbivanja evropske historije. Jentsch nije napustio svoja teološka stajališta, ali je u svemu tome bio veoma kritičan i u vezi s teorijom i u vezi s historijom kršćanstva. Bog je osnova, pisao je Jentsch, i on daje smisao i cilj povijesti. Zato on mora biti svjesni duh. Da je svijet nastao

224 G. Grupp, *ibid.*, str. 171.

225 G. Grupp, *ibid*, str. 172.

iz nesvjesnog bića, morali bismo napustiti misao o svrsi svijeta. Svijet bi onda bio djelo slijepog slučaja, besmislena zbrka.

Stvaranje svijeta je tajna, a svrha i cilj svijeta "ne mogu ni od koga biti postavljeni, nego od njegova stvoritelja."[226] Tko je to, možemo samo nagađati. Kakva bila "najviša i posljednja svrha svijeta i svjetske historije, za nas ljude dolazi samo toliko u obzir koliko mi u tome sudjelujemo."[227] Ako ljubav, sreća i blaženstvo nisu krajnja svrha svijeta, moraju u tu svrhu biti barem uključeni. Sve se to može ostvariti samo u zajednici, obitelji, državi, Crkvi ili carstvu Božjemu koje se uvijek ne poklapa s Crkvom.

Ljudi inače teže različitim moralnim idealima, koji ovise i o njihovoj prirodi, i o crkvama i državama, vremenu i pojedinim okolnostima. Zato se niti geslo da treba težiti blaženstvu i sreći, kao ni geslo "ispuni svoju dužnost", ne mogu prihvatiti kao apsolutna rješenja. U vezi s ovim pitanjima Jentsch se osvrće na darvinističke i organicističke teorije i zaključuje da je usavršavanje društvenog tijela očigledno, ali je vrijednost toga za čovječanstvo sumnjiva. Pitanje je može li se uopće ovaj proces nazvati usavršavanjem, kad vidimo koliko se moderna država komplicira i kako struktura države postaje sve grublja, kad se "lijepa podjela na staleže potisnula grubim rascjepom cijelog naroda na dvije klase poduzetnika i radnika ili, što je isto, na bogate i siromašne."[228]

Ali, postoji li napredak u sve većem oduhovljenju ljudi? Ako netko misli da se oduhovljenje može postići odvraćanjem od svake tjelesne sreće ili užitka, odricanjem od svake tjelesne ljubavi ili asketskim svođenjem hrane na najmanju mjeru, mislim da to nije rješenje, niti vidimo da to zahvaća sve više ljudi. To vrlo lako vodi fanatizmu s veoma ozbiljnim posljedicama. Pri tome, naglašava Jentsch, religija nije jedini oblik "u kojemu je idealno dostupno siromašnom čovjeku."[229] Taj čovjek poznaje romantičnu ljubav, roditeljsku, supružničku i dječju ljubav, prijateljstvo – što su sve idealna osjećanja i težnje. Jentsch vidi na kraju sve veće oduhovljenje u odgoju čovjeka u društvu i po društvu za prevlast duha nad osjetilnim požudama. Drugi napredak je "bez sumnje napredak cijeloga ljudskog roda; on se sastoji u stalnom povećanju duhovnog blaga čovječanstva."[230] Ali pri tome treba dodati da je to blago pristupačno relativno malom broju ljudi. I drugo, čovjek znanosti postaje kroz znanost najviše živi leksikon, ali ne još uvijek veliki duh.

226 Carl Jentsch, *Geschichtsphilosophische Gedanken*, Leipzig 1892, str. 11.

227 C. Jentsch, *ibid.*, str. 15.

228 C. Jentsch, *ibid.*, str. 37.

229 C. Jentsch, *ibid.*, str. 60.

230 C. Jentsch, *ibid.*, str. 63.

Oduhovljenje je najviše povezano s ćudorednošću (Sittlichkeit), te je i napredovanje u ćudoređu dužnost svakoga pojedinca.

Jentschovo osnovno stajalište iskazuje se u tome da je "cilj svih historijskih promjena da svaki čovjek, svaki narod, svako razdoblje nalazi zadaće koje treba riješiti. Stoga nikad ne smiju biti riješena tri velika pitanja ljudskog roda, metafizičko, religiozno-crkveno, političko-socijalno, jer rad na njihovu rješenju čini zapravo sadržaj historije."[231] Ne radi se dakle ponajviše o rješenju problema, nego o radu. Nije cilj uspostavljanje nekoga hiljadugodišnjeg carstva, nego je cilj da u svojim borbama čovjek stalno narušava ravnotežu, pa zato daje priliku čovjekovoj prirodi da pokaže sve svoje snage i predispozicije koje drijemaju u njoj. Jentsch se, dakle, s pravom suprotstavio svim eshatološkim predodžbama bez obzira na to odakle one dolazile.

Svako pojedino rješenje rađa nova pitanja i teškoće, pa tako svako razdoblje osigurava čovjeku da usavrši svoju ličnost i da bude spreman za svoje onostrano određenje. Najviši je životni cilj ipak u onostranosti. No, Jentsch se ne slaže s mnogim crkvenim dogmama i pogledima, pa tako i s Augustinovim shvaćanjem dobra i zla, carstva Božjeg i carstva đavolskog. Zato i kršćanstvo nije jedina snaga koja ispunjava sve duhovne i životne odnose, a sve druge elemente potiskuje. Ono je samo "neophodna sol zemlje, koja čuva čovječanstvo od truljenja."[232]

Nakon što je upozorio na jednostranost teoloških shvaćanja, Jentsch pokazuje kako i profana filozofija historije obično krivo shvaća pojam napretka. To shvaćanje polazi od krive pretpostavke da uvijek iz nekoga nesavršenog stanja nastaje savršenije, i čim ovo nastane, ono prvo iščezava. Pristalice ove ideje misle da će im uspjeti odstraniti sve "zablude", a vrlo brzo uviđaju da te stare "zablude" još uvijek jednako tako živahno nastavljaju postojati, kao što i novo proširuje znanja i obogaćuje odnose.

Osvijetlivši neke procese u kršćanstvu, državama, crkvama i partijama, a završavajući svoja razmatranja s Hegelom, Jentsch ističe ovaj stav i mišljenje: "Naše shvaćanje uključuje sve ideale, ali isključuje svaki fanatizam; ono ne dopušta ni jednom narodu, ni jednoj državi, ni jednoj religiji, ni jednom duhovnom pravcu, da smatraju da su jedino is-

231 C. Jentsch, *ibid.*, str. 65. U kasnijem izlaganja Jentsch je u tom duhu zaključivao: "Bez hrvanja s otporima koji ograničuju slobodu nema djelovanja, bez tjelesnoga, duhovnog i moralnog djelovanja nema pravoga ljudskog života, nema karaktera, nema ćudoredne ljepote, nema sreće. Čovjekov ideal može biti samo takav rad s mjerom i načinom, koji omogućuje svim ljudima razvitak njihovih dobrih snaga, ćudorednu potpunost i skromni životni užitak – sva ta tri se uzajamno uvjetuju." (C. Jentsch, *ibid.*, str. 433.)

232 C. Jentsch, *ibid.*, str. 70.

pravni i pozvani da istisnu druge; ono vodi svakog skromnom uvidu, da su on i njegova partija samo jedan član velike cjeline i da su pozvani da povećaju bogatstvo i ljepotu cjeline."[233]

Ovo stajalište vrijedi za misaone ljude, a ne za ljude djela, koji svoje stajalište drže jedino ispravnim, o kojemu ovisi spas svijeta ili najmanje domovine. Ali uvijek dođe vrijeme kad postanu svjesni granica svoje moći, pa se onda priklanjaju ovom našem stajalištu, koje ih čuva od pesimističkog očaja.

Čovječanstvo u svom razvoju svakako gomila spoznaje, blaga i moći koje nasljeđuju buduća pokoljenja, iako time još nije osigurana veća sreća. Ako to bude slučaj, zahvalit će to uvidu da su stari imali pravo "kada sreću nisu očekivali od nekoga budućeg napretka, nego su tražili zadovoljstvo u onome što je sada dokučivo, u aurea mediocritas."[234] Ali smisao historije ne može postojati ako u njoj ne vlada um, ako se ne bismo nadali u njezin zadovoljavajući ishod i ljubav prema čovjeku. Ljubav svakako često vodi zabludi, jer rado uljepšava, ali mržnja i prezir zatvaraju vrata spoznaje.

Razmatrajući dalje neka pitanja u vezi s političkim partijama i narodnim zastupstvima, partijskim borbama koje po njemu ne ugrožavaju niti narod niti državu, Jentsch završava da "sloboda nije nikad djelo jedne partije. Samo iz ravnoteže partija može sloboda nastati, ukoliko je ona moguća unutar državnog uređenja; samo kod takve ravnoteže i u živom uzajamnom djelovanju svih mogu ostala idealna dobra uspijevati."[235]

Zadržavši se dosta opširno na osvjetljavanju klijanja ideja o nacionalnoj državi u Firenzi, o srednjovjekovnim sektama, Firenzi i Crkvi, o reformaciji i slobodi, o podjeli kršćanskoga naslijeđa, o pitanju treba li ujediniti konfesije, Jentsch misli da je mnoštvo religioznih pokreta pozitivno i da je bolje da jedni s drugima razgovaraju i polemiziraju nego da složno sjede skupa i jedni u druge bulje. Sve to vrijedi i za kršćanstvo koje se treba podijeliti u partije kako bi se borilo za najcjenjenije naslijeđe otaca. Kršćanstvo zapravo nije uspostavilo neki novi moral. Moralni zakon ima osnovu u ljudskoj prirodi, pa je i prije postojao. Ako se istraže najogavniji postupci, koje je pretrpjelo čovječanstvo, nećemo ih naći ni kod crnaca ni kod Turaka, niti kod rimskih imperatora, a još manje kod Grka, nego, nažalost, u kršćanstvu.[236] On ne želi proricati budućnost, nego samo upozoriti na lažne profete, te ujedno

233 C. Jentsch, *ibid.*, str. 83.

234 C. Jentsch, *ibid.*, str. 84.

235 C. Jentsch, *ibid.*, str. 104.

236 C. Jentsch, *ibid.*, str. 337.

pretpostavlja da nisu više moguće niti nove religije, niti novi umjetnički stilovi.[237]

Jentsch nije napustio svoje kršćansko stajalište, ali je bio kritičan prema svemu što jest i što je bilo, prema svemu pretvornom, dogmatskom, fanatičnom i lažnom. Jentsch je imao istančani smisao za dijalektičko shvaćanje cjeline procesa, iako je, s obzirom na opće idejne pretpostavke, imao i izvjesna ograničenja koja uglavnom niti jedan individuum ne može u potpunosti izbjeći.

Karl Steffensen (1816–1888) profesor filozofije u Baselu, a studirao u Kielu i Berlinu i slušao Savignyja i Rankea, predavao je o problemima filozofije historije na fakultetu u razdoblju od 1874. do 1881. Djelovao je više kao predavač nego pisac, tako da su njegovi učenici objavili na temelju njegovih bilježaka djelo *Zur Philosophie der Geschichte* (1894) s predgovorom. R. Euckena. U osnovi pripada struji spekulativnog idealizma, ali je još jače metafizički nastrojen od nekih drugih predstavnika (Lotzea ili Hermanna). U historiji vladaju idealne sile kao objave boga, a filozofija historije je spoznaja tih natprirodnih, nadzemaljskih duhovnih sila. Više je pesimistički nego optimistički nastrojen jer, po njemu, u ovom svijetu vladaju smrt i žalost i zato ovaj svijet nije samo božje djelo, nego je pri tome djelovao i neki nebožji i protubožji uzrok.

Filozofskohistorijsku orijentaciju, koja je filozofiju historije izjednačavala sa sociologijom, najdosljednije je zastupao *Paul Barth* (1858–1922) u svom djelu *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (1897). Teorija historije nužno mora biti apstraktna te se poklapa s apstraktnom sociologijom. "Savršena sociologija bi se u potpunosti poklopila s filozofijom historije."[238] Polemizirao je s mnogim tadašnjim filozofski najznačajnijim predstavnicima, pa i, kako smo vidjeli, s marksizmom u vezi s materijalističkim shvaćanjem historije.

U tom razdoblju djelovao je i poznati historičar *Karl Lamprecht* (1856–1918). Kod svih naroda sa značajnijom historijskom i filozofskom tradicijom javljaju se, kako smo u ovom pregledu vidjeli, snažne ličnosti na području historijskih istraživanja koje se ne zadovoljavaju samo empirijskim historijskim poslom, dakle svojim glavnim zanatom, nego se upuštaju i u filozofske diskusije ili razmišljanja o bitnim, filozofskim pitanjima historije. Kod Nijemaca smo imali prilike razmotriti gledanja Rankea, Droysena i Burckhardta. Karl Lamprecht je također jedan od njihovih historičara koji je svojim "kolektivističkim" shvaćanjem historije nastupio protiv vladajuće individualističke i uglavnom

237 C. Jentsch, *ibid.*

238 Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig 1897, str. 10.

opisne političke historije i time izazvao poznati “Methodenstreit”, koji je trajao od 1891. do 1899. godine. Lamprecht je u svojim djelima *Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft* (1896), *Zwei Streitsachen* (1897), *Individualität, Idee und sozialpsychische Kraft in der Geschichte* (Jahrb. für Nationalökonomie 1897), *Die Kulturhistorische Methode* (1900) i drugima, oštro nastupio protiv tradicionalne političke historije i svih onih filozofskih koncepcija koje su historiju svodile samo na individualno i jednokratno i zahtijevao da se sagledaju šire društvene strukture, njihov razvoj i njihove zakonitosti. Blizak Comteovim i Buckleovim gledanjima, Lamprecht je držao da su promjene u psihičkom stanju naroda i masa osnovni pokretači historije, a ne pojedinci i velike ličnosti. Historija može dakle biti znanost samo ako kao primarni objekt svoga istraživanja uzme pravilno kretanje i pokrete masa, a iracionalne postupke pojedinaca pri tome uglavnom zanemari, jer se oni i ne mogu podvesti pod zakone.

Historija je u osnovi zakonomjerni slijed *kulturnih razdoblja* (Kulturzeitalter) koja su izraz cjelokupnog duhovnoga stanja naroda. Ove kulturne stupnjeve razvoja može se svesti na razdoblje prirodnog simbolizma, tipizma, konvencionalizma, individualizma, subjektivizma – na duhovnom polju, a na materijalnom području razdoblje okupatorske privrede, naturalne privrede i novčane privrede. Princip tog slijeda stupnjeva, kako je pisao u djelu *Kulturhistorische Methode,* “da se duševni cjelokupni razvitak od početne najveće jednakosti svih individuuma jedne ljudske zajednice (duševne povezanosti) pretvara poradi pojačane duševne djelatnosti u sve veće diferenciranje tih individuuma (duševna sloboda). Tokom tog procesa nastaje tada određenim redoslijedom veliki broj određenih duševnih pojava jednih nakon drugih, pomoću kojih je moguće pojmovno razgraničiti kulturna razdoblja i u sebi ih odrediti.”[239] A ta kulturna razdoblja su “najviši pojmovi za beziznimnu supsumciju svih duševnih razvojnih pojava ljudskih zajednica, a to znači: za beziznimnu supsumciju historijskog zbivanja uopće, jer bez duševnog razvoja unutar ljudskih zajednica nema historije. I mi vidimo dalje: odvijanje tih razdoblja odgovara neumoljivu zahtjevu svake znanosti za otvoreno i beziznimno prihvaćanje kauzalnog mišljenja. Kulturna razdoblja ispunjaju time prvi put zahtjev istinskoga znanstvenoga grupiranja i misaonog prožimanja svijeta historijskih činjenica; kulturnohistorijska metoda je prva stvarno znanstvena metoda historije izvan obične kritičke obrade pojedine činjenice i pojedinačnih redova činjenica.”[240]

---

239 Karl Lamprecht, *Die Kulturhistorische Methode*, Berlin 1900, str. 28.

240 K. Lamprecht, *ibid.*, str. 28-29.

Iz toga po Lamprechtu slijedi da je prevladano staro stajalište o ulozi ideja u historiji. "Ideje sada nisu više prave pokretačke sile historije; u osnovi pokretačka sila je zapravo opći duševni rad ljudske zajednice, o kojoj se radi, i to isto tako velikih kao i malih, moćnih kao i slabih u njoj; upravo on i odgovarajući rad prethodnih pokoljenja određuju kulturu vremena a time i opći historijski habitus."[241]

Hegelov idealistički princip razvoja historije k sve većoj svijesti o slobodi ovdje je vidljiv, samo što osnova toga razvoja nije metafizički objektivni duh nego čisto psihološki procesi u individuumima jednog kolektiviteta. To je Lamprecht nazvao i "kolektivističkom metodom" izučavanja i shvaćanja historije, jer su zakonito-kauzalno spoznatljive samo kolektivne pojave, a singularno individualno je iracionalno i ne može biti predmetom znanstvene spoznaje.

Lamprecht je ima mnogo protivnika u profesorskim krugovima, a centar tog otpora njegovim kolektivističkim shvaćanjima bio je "Historische Zeitschrift" koji je od 1893. godine vodio *Friedrich Meinecke* (1862–1954). Meinecke je nastavljao na prusku nacionalističku i idealističku tradiciju koja je u oživotvorenju jedinstvene njemačke države vidjela ostvarenje filozofske istine. Držao je velikom njemačkom pobjedom što se njemački duh oslobodio kozmopolitskih i univerzalističkih shvaćanja prosvjetiteljstva, te je početkom 20. stoljeća, što je bio slučaj kod mnogih njemačkih intelektualaca, mislio da je njemačka država razriješila suprotnosti između političke moći države i etičkih načela, između historijskih prava nacije i države i slobode pojedinaca.

Meinecke i ostali protivnici (G. Below, O. Hintze) relativno su lako obračunali s Lamprechtom jer je on, izvjesnim shematskim sociologizmom i nedovoljnom akribijom u utvrđivanju činjenica, otvorio mnoge bokove svojim kritičarima. Pobjeda je bila na strani Rankeove tradicije.[242]

S ovim misliocima, Windelbandom i Rickertom, kao i sporom o metodi protiv Lamprechta, odškrinuli smo vrata već u burno i prevratno

241 K. Lamprecht, *ibid.*, str. 36-37.

242 Historičarka Mirjana Gross je u povodu toga ovako zaključila: "Bila je to doista prava Pirova pobjeda! Na kraju 'Methodenstreita' strukturalna historija bila je u Njemačkoj prokleta i zaustavljena u svojim skromnim počecima. Nakon 1918. ona nije imala uvjeta za razvoj jer je veći dio njemačkih historičara stupio u službu tadašnjih diplomatskih i političkih potreba. Tako je nacizam uglavnom dočekala 'čista' politička historiografija. Iako je bio izopćen iz 'ceha' njemačkih historičara, koji su inače bili uzor naporima u ostalim zemljama Evrope i u Americi, Lamprechtova su shvaćanja izazvala ozbiljnu pažnju u onih inozemnih historičara koji su se i sami počeli suprotstavljati tradicionalnom pristupu. Nesumnjiv je njegov utjecaj pri pojavi francuske strukturalne historije i američke 'nove historije'." (Mirjana Gross, *Historijska znanost*, Zagreb 1980, str. 155.)

20. stoljeće koje je još više izmijenilo sliku svijeta od 19. st. Interesantno će biti vidjeti koliko je filozofskohistorijska misao, nakon te velike intelektualne odiseje od antike do naših vremena, uspjela dalje razgrnuti mnogovrsna vela koja skrivaju istinu ljudskoga i historijskog.

U ovom pregledu filozofskohistorijskih koncepcija u Njemačkoj ne možemo izostaviti i jednoga gorljivog pristalicu Haeckelova monizma, *Joh. Unolda* koji nastoji da na znanstvenoj, monističkoj osnovi zasnuje ideju napretka i cilja ljudskog roda, pri čemu bi i država morala sve poduzeti da i odgoj čovjeka bude sukladan tim znanstvenim spoznajama. "Danas taj *znanstveni postupak* znači: *bez predrasude ići do temelja stvari, sve ispitati na njegovoj uzročnoj vezi i provjeriti kroz mnoge eksperimente, ateizam.*"[243] U tom je smislu i devedeset posto kulturnih ljudi koji vjeruju, u osnovi ateisti, jer ne tumače prirodu i društveni razvoj nikakvim natprirodnim "božjim" djelovanjem, nego samo prirodnim načinom. Za ostvarenje slobodnoga i ćudorednog života treba znanstveno odrediti koji su to ciljevi i svrha ljudskog života.

Čovjek je ponajprije dio organskog svijeta i podvrgnut je njegovim zakonima. On je podvrgnut zakonima fizike i kemije, kao i biološkim zakonima. Tako je "prvi *zakon i najopćenitija svrha* cjelokupnoga živog svijeta održanje vrste ili roda *održanjem, prilagođavanjem i rasplođivanjem pojedinih bića.*"[244]

Drugi zakon je razvoj prema najbogatijoj raznolikosti i najvećoj sposobnosti živih bića. Biologija nam je ukazala na ova dva fundamentalna zakona organskog svijeta, a oni vrijede i za čovjeka, sa svim specifičnostima koji pri tome postoje. Čovječji individuum ima mnogo veću samostalnost i nezavisnost, pa može biti i neprijateljski raspoložen prema cjelini. Zbog te slobode i samostalnosti, kod čovjeka umjesto prirodne prisile dolazi moralna zapovijed. Čovjek može i treba svrhe svoga postojanja spoznati i ostvarivati ih sviješću i slobodom. "Prvi i najopćenitiji moralni zakon koji iz navedenog proizlazi glasi: živi prirodno, tj. ispunjavaj svjesno i slobodno prirodne svrhe, ciljeve svoga opstanka. Na pitanje što treba da radim, odgovor je: *čini sve što pridonosi održanju tebe samog, tvoga naroda, tvoga roda.*"[245]

Na pitanje kreće li se razvoj čovječanstva u krugu, poput života pojedinca sa svojim početkom i krajem, Unold misli da se to za pojedinačne slučajeve i kulture može kazati, ali gledajući čovječanstvo kao cjelinu, možemo samo konstatirati da postoji jedan napredak i razvoj, prekidan

243 J. Unold, *Aufgaben und Ziele des Menschenlebens*, Leipzig 1908, str. 32. (prvo izdanje 1899).

244 J. Unold, *ibid.*, str. 37.

245 J. Unold, *ibid.*, str. 43.

često i nazadovanjem. Taj se napredak očituje na pet različitih područja: intelektualno-znanstvenom; umjetničko-literarnom; tehničko-privrednom; političko-socijalnom i etičko-religioznom.

Iz toga slijedi *treći zakon* koji vrijedi samo za ljudski svijet, a to je usavršavanje i oplemenjivanje ljudskoga roda. "*Usavršavanje i oplemenjivanje cjeline* (naroda i čovječanstva) preko *usavršavanja i oplemenjivanja pojedinca, treći je i najviši cilj* ne više opće-organskog, nego samo specifično *čovjekovog života*, koji mi više ne možemo dobiti iz *prirodne historije*, nego samo iz *kulturne historije.*"[246] Sve se to postiže ne više nagonima i instinktima nego "svjesno *slobodnim* djelom, *neprestanim kulturnim radom moralno-umnih bića.*"[247]

Ovaj se proces oplemenjivanja i usavršavanja postiže u tri pravca: humaniziranja, individualiziranja i socijaliziranja. Naglašujući i opasnosti prevelikog individualizma, koji vodi u anarhiju, Unold misli da i proces socijaliziranja može voditi prenaglašavanju jednakosti, na račun slobode. Samo prava ravnoteža između težnji individualizaciji i socijalizaciji može osigurati napredak kulture i zaštitu slabih. To ujedno znači sloboda za jake da stvaraju velika djela, ujedinjenje za slabe da bi kao cjeloviti organizam bili protuteža onim pojedincima. Iz svega toga slijedi da je cilj moderne etike, tj. znanosti o životnim normama čovjeka kao kulturnog bića, da bude "*umna i plemenita*", da se "*svjesno i s oduševljenjem stavlja u službu socijalno-privrednih, nacionalno-političkih i univerzalno-humanih zadaća.*"[248]

U tome se sastoji sreća i zadovoljstvo života, što bismo mogli okarakterizirati kao relativno opravdanje eudemonizma. Čovjek će biti tek onda slobodan da utječe na svoju sudbinu kada bude postao potpuno svjestan da se ne može nadati nikakvoj sreći ili pomoći, nego samo onoj koja proizlazi iz njegova djelovanja. Tada će tek biti zreo za istinsku slobodu i samoodređenje, za oblikovanje i upravljanje svim svojim odnosima umom i savješću. "*Dobro ili ćudoredno je prema tome sve (duhovno i djelo) što pridonosi održanju i oplemenjivanju pojedinaca, društva, zajednice i čovječanstva i što tome posredno ili neposredno pridonosi.*"[249]

Unold završava svoja razmatranja o zakonima ljudskog razvoja i o osnovama izgradnje ljudskijeg društva, obraćanjem njemačkom narodu koji se, po njegovu mišljenju, može izdići iznad eudemonizma romanskih naroda i utilitarizma anglosaksonskih. Drži da, bez obzira na to

246 J. Unold, *ibid.*, str. 72.

247 J. Unold, *ibid.*, str. 72.

248 J. Unold, *ibid.*, str. 83.

249 J. Unold, *ibid.*, str. 134.

što ova ograničenja postoje i u njemačkom narodu, kod njega ipak postoje viši, idealni i plemeniti ciljevi, tako da Nijemci ne mogu trajnije ostati u granicama života užitka i stjecanja. Ova težnja k idealnom očituje se, uza sve jednostranosti, i u pravom religioznom doživljaju kao i u radikalnoj socijaldemokraciji. Zato poziva njemački narod da teži tom idealizmu, slobodi i istini kojima su ga podučavali njegovi mislioci, pjesnici i umjetnici. Tek tako će biti predvodnik čovječanstva u ostvarivanju trostrukoga napretka pred kojim današnji svijet stoji: izgradnji jedne prave ljudske religije, jedne čvrste, pravedne i sređene države, kao i stvaranja članova sposobnih za zdravu i najveću sposobnost. "Tim trima reformama: *etičko-religioznom, političko-nacionalnom i privredno-socijalnom sve više će se postići najviši cilj cjelokupnoga kulturnog napredovanja: održanje i oplemenjivanje pojedinca, naroda, čovječanstva.*"[250]

Bilo je potrebno ukazati na tadašnje mogućnosti rješavanja historijskih pitanja, čovjekova razvoja i ciljeva opstanka u mislioca radikalno znanstvene i monističke orijentacije, ali koji je imao razvijeni sluh za idealne i etičke vrijednosti. Iako i kod njega preteže biološko-prirodoznanstveno stajalište, što je za Haeckelova sljedbenika bilo razumljivo, on je ipak pokušao, za razliku od radikalnih monista kao i radikalnih religioznih dogmatičara, usuglasiti znanstveni pristup problemima čovjeka, društva i njihovim ciljevima s etičkim principima religije, koja danas samo u tome i može imati smisao svoga postojanja.

Godine 1901. objavio je *Jakob Hollitscher* djelo *Das historische Gesetz* (Dresden und Leipzig 1901). Hollitscher se prvenstveno zaustavlja na nekim pitanjima nastanka materijalističkog shvaćanja historije. Pri tome dosta detaljno kritizira Barthova mišljenja, koja se uglavnom svode na to da je sve to bilo i prije Marxa rečeno. Ne može se, kaže Hollitscher, samo na temelju citata izvoditi dalekosežne zaključke. Dok takva stajališta nisu temeljito obrazložena, ne može se poreći da je s K. Marxom "izvršen obrat u filozofiji historije, koji se danas ne može niti previdjeti a kamoli mimoići; ugaoni kamen, koji je cijeloj dosadašnjoj razvojnoj liniji te znanosti dao novi pravac, i kod koga se za dogledno vrijeme može samo o tome raditi da ga se dovede u pravilniji ili dublji položaj."[251]

Na kraju Hollitscher piše da se ne može predvidjeti hoće li čovjek moći svoje probleme svjesno u potpunosti rješavati, jer su odnosi veoma složeni i teško je predvidjeti što će jedna ili druga grupa ljudi, naroda itd. učiniti. Ali to ne znači da se ne treba svjesno uključiti u zbiva-

250 J. Unold, *ibid.*, str. 137.

251 Jakob Hollitscher, *Das historische Gesetz*, Dresden und Leipzig 1901, str. 83.

nja i "da je vrjednije i hrabrije samosvjesno sudjelovati na 'burnom razboju vremena', nego u čarobnom kotlu mitologije pripremati proročanstva i recepte za budućnost fantazije."[252]

Drugi historičar koji je pokušao s filozofskog stajališta osvijetliti problem historije bio je *Theodor Lindner* (1843–1919), profesor u Breslau, Münsteru i Halleu. Godine 1901. objavio je djelo *Geschichtsphilosophie* koje je trebalo biti uvod široko zasnovanom povijesnom djelu o svjetskoj historiji od vremena seobe naroda. Već smo dosad vidjeli da su historičari imali prednost pred filozofima kad je bila riječ o širini historijskog znanja. Ali im je uglavnom u svim slučajevima, kad su čak i poznavali relevantnu filozofsku literaturu, nedostajao filozofski način mišljenja koji se ne može zadovoljiti samo poopćavanjem empirije.

Lindner je odmah na početku svoga djela postavio tezu da "postojanost (Beharrung) i promjena, kontinuitet i varijacija uvjetuju historiju; sav historijski život je određen njihovim odnosom."[253] Postojanost se različito iskazuje, te je jača kod manje razvijenih naroda. Čovjek vodi "borbu za opstanak", koja je jedan od najvažnijih uzroka razvoja. Ali, nju se ne smije shvatiti samo kao izraz materijalističko-egoističkih nagona i ciljeva. Utjecaj prirode, kontakti s drugim narodima i razni duhovni utjecaji također aktivno djeluju na razvitak. Prirodno odabiranje je u početku razvoja čovjeka značajno, a poslije njegova važnost opada. Što je dulja i složenija bila prethodna historija, to je i mnogostraniji, složeniji odnos postojanosti i promjene. Na duhovnom i državnom području dolaze i nagle promjene, kao vanjske pojave unutrašnjih promjena i razloga. Te snažne katastrofe, revolucije, slabe kontinuitet, pa ga čak i prekidaju. Svakoj takvoj revoluciji slijedi reakcija koja nije, kako se često misli, jednostavno vraćanje na staro stanje i odnose. "Naprotiv, opterećujuća težina prekinute postojanosti pokazuje još jednom njenu snagu koja se ne može tako lako prevladati; njezina žilavost nadjačava poremećaje. Ipak ona ne nadvladava pretrpljene štete, jer odnosi, u kojima ona opet postiže nadmoć, nisu više u potpunosti stari i nose u sebi nešto i od promjene."[254] Revolucije zato ne postižu ništa trajno; njihovo najvažnije djelovanje je u tome da ruše dio staroga poretka i osvajaju zrak i mjesto za novi. I reakcija ne stvara ništa trajno, nego uspostavlja ravnotežu i tek nakon nje nastavlja historija svoj pravilan tok, ali u promijenjenu obliku.

Lindner dalje naglašava ulogu ideja u historiji, koje nastaju unutar ljudskih odnosa kao izraz određenih potreba. One nisu nikakve tran-

252 J. Hollitscher, *ibid.*, str. 123.

253 Theodor Lindner, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1901, str. 3.

254 Th. Lindner, *ibid.*, str. 23.

scendentne sile te proživljavaju sve ono što i ostalo zemaljsko. Svaka ideja je jednostrana, i zato se ne može ispuniti sve ono što ona sadrži. Da bi ideje bile djelotvorne, potrebno je mnoštvo, masa, bez koje se historija ne zbiva. Zato veliki ljudi nisu neophodni, i historija se ne stvara samo po njima. Ali je točno da, ako oni postoje, snažno utječu na tok povijesti. To ne znači da veliki ljudi, velike ličnosti nisu potrebne i nužne na svakom području ljudske djelatnosti te će i u budućnosti biti isto tako.

S obzirom na pojmove narod-nacija, za Lindnera je "narod prirodan, a nacija državni pojam."[255] Lindner odbacuje evropocentrizam, naglašujući da su kulture Islama, Bizanta i Kine bile do 13. stoljeća nadmoćne evropskoj kulturi i ne slaže se s Chamberlaineom koji je podcjenjivao Semite, a precjenjivao Germane.

Za Lindnera su sve teorije o historiji jednostrane, jer ovise o društvenim odnosima u određenom vremenu. Umjesto pojma "faktor" Lindner upotrebljava pojam "životne djelatnosti" (Lebenstätigkeiten) koji obuhvaća sve djelatnosti od privrednih do duhovnih. Problem hrane je uvijek bio jedna od najvažnijih ljudskih preokupacija, te je zato privreda jedna od "najosjetljivijih strana čovjeka."[256]

Lindner se u velikoj mjeri slagao s materijalističkim shvaćanjem historije, priznavajući da Marx nije uzimao samo ekonomske momente u obzir. Zato i naglašava da materijalni odnosi spadaju među najvažnije uzroke historijskih promjena, ali ne odlučuju sam tok povijesti. Njihovo djelovanje se očituje na promjenu materijalnih i duhovnih sadržaja, a preko njih na razvoj ideja koje bi trebale zadovoljiti te nove sadržaje. Zato su ideje u tome mjerodavne i od posebnog značenja. Socijalni, povijesni, pa čak i moralni odnosi bez sumnje su usko povezani s određenom privredom, ali ne tako da ovise samo o njoj. Promjene na ekonomskom području ne ruše postojeći društveni poredak nego dovode do slabljenja i diferenciranja, pri čemu nastaju novi staleži ili klase, s novim klasnim borbama u kojima je Marx vidio cjelokupni historijski razvitak. Oni pripadaju općoj borbi za opstanak koja vlada cijelim svijetom.[257]

Država nastaje u historiji i ima različitu ulogu u životu naroda, kao i rat. Religije donose samo tako dugo promjene dok kao svježe snage stupaju u svijet. Kad očvrsnu, kad se institucionaliziraju, postaju naj-

255 Th. Lindner, *ibid.*, str. 68.

256 Th. Lindner, *ibid.*, str. 112. Lindner drži da su u Evropi, nakon propasti Rima, nastale tri velike promjene: 1. novčana privreda se nastavlja u Bizantu i poslije s građanskom klasom; 2. proširenje trgovine i 3. industrijalizacija.

257 Th. Lindner, *ibid.*, str. 118.

jača potpora i oslonac ustrajanju (Verharrung). One su u biti "usmjerene na održanje postojećeg."[258]

Sve te različite životne djelatnosti, od ekonomskih do političkih, pravnih, umjetničkih, uzajamno djeluju jedne na druge. Najjače djeluju na ustrajanje jednog sistema, tj. na njegovu nepromjenjivost, konstantnost, religiju, jezik, običaje i pravo, a najmanje na privredu i duhovne djelatnosti. "Budući da, međutim, sve promjene, i u privredi, moraju tek proći psihičko ustrojstvo, zato je opće duhovno stanje od najveće važnosti. Njegovo mirovanje zaustavlja; njegova promjena potiče. Stoga su u prosjeku država, privreda i duhovna djelatnost jednako vrijedni za razvitak."[259]

S obzirom na zakonitosti historijskog razvitka Lindner ponajprije odbacuje sve teološke i teleološke koncepcije. Treba polaziti od realnog čovjeka koji stvara historiju, pri čemu Lindner uzima u obzir i veliko značenje slučajnosti u historiji. S Lamprechtom se ne slaže u shvaćanju odnosa individuuma i mase. Masa se, za Lindnera, sastoji od pojedinaca, ali individuum postoji historijski samo kao dio mase. Jači element je zajednica. Ne može se zato reći da se historijski razvoj sastoji u odnosu mase i individuuma, nego je taj odnos u tome kako se zajednica postavlja prema individuumu, koliko mu ona pruža mogućnosti za vlastitu djelatnost.

Inače, u historiji nema zakona ili normi po kojima bi iz jedne činjenice nužno proizlazila druga. Tada bi se moglo zaključivati i na budućnost, a to nije uvijek moguće ni u prirodnim znanostima. Historija ne pozna jedno "mora". Čovjek je pod utjecajem prirodnih uvjeta i od njega samog stvorenih okolnosti. Zato je s jedne strane dio prirode i podvrgnut njezinim zakonima, te će i postojati dotle dok mu zbivanja u svemiru to dopuštaju. Čovjek je po svojoj tjelesnoj organizaciji prirodno biće te iz njegova životinjskog ustrojstva proizlaze i životinjska svojstva koja mogu škoditi zajednici. Ona ih mora ukrotiti te je ćudoredni, moralni razvoj nužan za takvo humaniziranje.

Lindner priznaje važnost geografskih uvjeta, ali ne u isključivom smislu. Klima i prirodne okolnosti odredili su u potpunosti čovjekov razvoj samo tamo gdje su ga potpuno nadvladali, kao u pustinji ili polarnom dijelu svijeta. Glavnu ulogu je priroda odigrala u najranijemu

258 Th. Lindner, *ibid.*, str. 134.

259 Th. Lindner, *ibid.*, str. 156. Slično je Lindner kazao i na stranici 116. "Isto vrijedi i za druge materijalne uzroke; oni ostaju pod svim okolnostima pokretačke sile i bilo bi uzaludno kad bismo ih htjeli izbaciti iz historijskih uzroka. Ali je jednako tako točno da tek njihovo pretvaranje u duhovno, određuje njihovo djelovanje ili pak stupanj njihova djelovanja." (Th. Lindner, *ibid.*, str. 116.)

razdoblju ljudskog razvoja; čovjek nije postao gospodar prirode, ali je može dobiti samo kao prijateljicu za pomoć u svom razvitku. "Tako su prirodni uvjeti stalna moć u historijskom životu. Ukoliko je čovjek naučio da saobraća s njima, njihovo pobratimstvo ispunilo je najvrjednije i najslavnije stranice u historiji. One se povećavaju brojem i sadržajem s napredujućom historijom u razvoju, ali ne kod svih naroda. Samo ujedinjeni dvostruki rad prirode i čovjeka objašnjava bogatstvo razvitka pod istim i sličnim okolnostima."[260]

I na kraju Lindner dotiče i često raspravljano pitanje o napretku. Za tehniku i znanost nema sumnje da su u stalnom napredovanju. A što je s moralom? S obzirom na zajednicu, drži Lindner, postoji i moralni razvoj; društvo je postalo bolje, više se brine o pojedincu, te napredak u historiji ipak postoji, iako, po mišljenju Lindnera, samo za ograničeni krug. Jednako tako u vezi sa slobodom Lindner drži da su fizičke i prirodne okolnosti stvarnost koja se ne može isključiti iz historijskog razvoja. Čovjekova ruka zamahuje čekićem ili pravi strojeve, ali bi čekić bio nedjelotvoran bez sile teže, a kotače pokreće prirodna sila koju se zarobilo. Ti su fizičko-prirodni uvjeti kauzalni uzroci razvitka i njihova je bit da djelomično djeluju zakonomjerno, djelomično pravilno. Čovjek stvara i svoje historijske okolnosti, kako pojedinac tako i zajednica. Oboje nisu potpuno slobodni, jer im dani uvjeti pokazuju pravac i predmet, ali način slijeđenja i djelovanja nije prisilan. Sloboda postoji, ali ograničena.

Kao i svaki historičar, i Lindner je bio uvjetovan golemim empirijskim materijalom kojim historičar vlada, a to je rezultiralo i mnogim točnim konstatacijama i uvidima u vezi s historijskim fenomenima i procesima. Zato je bio također mnogo realniji od mnogih filozofa idealista koji su bili često zarobljeni u svojim apstraktnim pa i apriornim spekulacijama. On je također primjer misaonog učenjaka koji je pokušao da ne zapostavi niti jedan bitniji moment, "faktor" ili životnu djelatnost, kako se sam izražavao, u objašnjavanju historijskog razvoja, te je i Marxovim pogledima pristupao na normalan znanstveni način. Iako su ovakve filozofske sinteze od strane historičara širokoj publici uvijek pristupačnije i prihvatljivije, ipak je, treba naglasiti, znanstvenicima drugih područja u većini slučajeva nedostajala suptilnija i dublja filozofska analiza bitnih filozofsko-historijskih problema. Ali s obzirom na njihov kut sagledavanja ove problematike, filozofi moraju cijeniti njihove napore kad se upuste u teorijska razmišljanja o materiji s kojom se kao znanstvenici bave.

260 Th. Lindner, *ibid.*, str. 192.

Veoma interesantnu raspravu pod naslovom *Zur Theorie und Methodik der Geschichte* (1902), objavio je *Eduard Meyer* (1855–1930), poznati njemački historičar antike (glavno djelo je *Geschichte des Altertums* u 5 svezaka, od 1884–1902). Ta je rasprava uglavnom predavanje koje je Meyer održao 14. lipnja 1902. i koje je mislio značajnije proširiti, ali s obzirom na druge obveze nije uspio to učiniti.

U njegovu filozofskom interesu nije bila samo historija kao, po njegovim riječima, istraživanje i prikaz zbivanja koja su nekad pripadala realnom svijetu, nego i pitanje historičara i metode istraživanja historije. Meyer kao vrsni historičar nije bio, naravno, protiv potrebe izučavanja i stvaranje metode istraživanja, ali je jednako tako s pravom naglašavao da su sve te upute korisne ali nedovoljne. Jer historijsko djelo je stvaralački čin, kao i otkrivanje filozofske ideje ili prirodnog zakona, ili preobrazba mramornoga bloka u umjetničko djelo. Tehnika se mora prepoznavati, ali unutrašnja bit stvaraoca ne podliježe spoznaji. "Ona čini jednu od danih temeljnih činjenica ljudskog postojanja koja se dalje ne može analizirati."[261]

Meyer se s pravom nije slagao s nastojanjem da se historija promatra kao prirodna znanost i da se pojedinačna zbivanja degradiraju samo kao materijal za otkrivanje općih zakona historije. Ova mišljenja se mogu sažeti u tri glavna stava: prvo, smatra se da su za historiju beznačajni svi individualni momenti koje se dosad smatralo odlučujućim; drugo, zanemaruje se ili odbacuje problem slučaja u zbivanjima i slobodne volje pojedinaca koji sudjeluju u historijskom procesu; treće, previđa se značenje "ideja" koje dominiraju u pojedinom razdoblju i djeluju na mišljenje, ciljeve i djelovanje pojedinih individuuma.[262]

Kao historijski značajne smatraju se samo masovne pojave, ono što je tipično. Ljudska historija je prema tom shvaćanju isključivo historija ljudskih zajednica, grupa, društava (Barth, Bernheim, Lamprecht). Time se dolazi do psihologije masa, do "socijalno psihičkih faktora", do "socijalno psihičkih razvojnih stupnjeva" (Lamprecht), te se beskonačno bogatstvo historije prisilno utrpava u te sheme.

Oni koji vjeruju da je zadatak historije istraživanje zakona, misle da su pojmovi slučaja i slobodne volje u suprotnosti s kauzalitetom, da su to iracionalni momenti koji se ne mogu svesti na zakonitost. Meyer se tome suprotstavlja, jer misli da i slučaj i slobodna volja postoje, a oni su također kauzalno zasnovani. Jer, sve što je stvarno ili nastalo također je nužno. Ali kad promatramo jedan događaj u nastajanju, rezultat još ne postoji i zato nije nužan, nego samo jedna od mnogih mogućnosti.

261 Eduard Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle 1902, str. 2.
262 E. Meyer, *ibid.*, str. 5.

Hoće li postati stvarnost ovisi o slobodnoj volji koja procjenjuje, postavlja ciljeve. Ali i ta je volja ovisna o psihičkoj svojevrsnosti i strukturi onoga tko djeluje i o vanjskim momentima. "Što vrijedi za našu svakidašnjicu, vrijedi na isti način za historijski život; jer on nije drugo nego isječak iz sveopćeg života ljudi. Eminentno historijsko značenje voljne odluke pojedinih ličnosti još dalje iscrpno obrazlagati, značilo bi zaista nositi sove u Atenu."[263]

Slučaj Meyer objašnjava na tradicionalno filozofski način, koji je prihvatljiv iako ga ne iscrpljuje, kao sraz dvaju kauzalnih redova, zbivanja koja inače međusobno nemaju veze. Slučaj je, dakle, jednako tako kauzalno zasnovan, ali za svaki pojedinačni red zbivanja, a ne za zahvaćanje jednog reda u drugi. U realnom životu se ukrštaju bezbrojni kauzalni redovi pa su "time svi događaji, sve pojave stvarnog svijeta, sve činjenice isto tako nužni kao i slučajni."[264] "Tako ovladava slučaj cjelokupni realni svijet, iako je sve što u njemu postoji ujedno i nužno. Pod kojom od ovih kategorija ćemo promatrati jedan događaj, to u svakom slučaju ovisi o povezanosti u kojoj ga susrećemo."[265]

Meyer se slaže s Rickertom da u historiji ne postoje zakoni ili da ih dosad nitko nije otkrio. Oni postoje samo kao postulati, kao pravila, npr. u ekonomskoj historiji, pravila koja su dobivena iz paralela ili analogija. Historija se ne odvija prema prirodnim zakonima – ako je A, mora biti nužno B. Ovim pravilima to nedostaje.

Nakon ovih razmatranja Meyer prelazi na problem nacija, koje su za njega veoma komplicirani proizvod historijskog razvoja. Pokazuje da sva ona određenja koja su pripisivana nacijama (jezik, običaji, tradicije, religija itd.) ne moraju postojati. Većina nacija obuhvaća različite narodnosti, ali u većini slučajeva jest jedna narodna zajednica osnova, koja daje i jezik itd. Ali i to ne mora biti. U Engleskoj su npr. romanski Normani, a u romanskim zemljama vladajući Germani apsorbirani od podčinjene narodne zajednice. "Nacionalitet počiva na *volji*, tj. na *ideji*."[266] Jednu nacionalnost čine takve ljudske grupe koje teže jedinstvu i kao takve se žele ostvariti. Ali samostalna nacionalna historija uopće ne postoji. "Osnova i cilj svakog historijskog istraživanja i cjelokupnog historijskog rada i u najograničenijem detalju može uvijek biti samo univerzalna historija."[267]

263 E. Meyer, *ibid.*, str. 16.

264 E. Meyer, *ibid.*, str. 18.

265 E. Meyer, *ibid.*, str. 21. Meyer pri tome daje mnoge primjere iz historije gdje su slučajevi – rana smrt ili dugovječnost nekoga vladara, utrnuće ili jačanje neke vladajuće loze itd. igrali važnu ulogu u historijskom razvoju.

266 E. Meyer, *ibid.*, str. 33.

267 E. Meyer, *ibid.*, str. 34.

Prelazeći na pitanje zadatka historičara, Meyer prvo postavlja pitanje što je i kad je nešto "historijsko", i odgovara da je "historijsko ono što je djelotvorno ili što je prošlo"[268]. Izbor inače počiva na "historijskom interesu, što ga ima sadašnjost u bilo kojem djelovanju, rezultatu razvoja,"[269] i želi vidjeti što je do toga dovelo. Ali uza sve to, "politička historija će ostati centar historije, tako dugo dok ljudski život ne promijeni iz temelja svoje biće."[270] Zato sadašnja zbivanja nisu historijska, jer ne znamo posljedice. "Stvarnost je ipak uvijek beskonačna i nikad u svojoj ukupnosti dohvatljiva."[271]

U svakom historijskom istraživanju je *subjektivni* moment bezuvjetno prisutan i zato nije nikad naša spoznaja apsolutna i bezuvjetno valjana. Meyer ne niječe važnost općeg pravila i za historiju, ali to nije za njega historijsko pitanje. Ono postaje historijsko kad ulazi u pojedinačno zbivanje i time dobiva individualni oblik i stupa u konflikte s drugim faktorima historijskog života.

Također je važno naglasiti da svaka epoha ne mora dati neku značajnu ličnost, a posljedice mogu biti pozitivne. Kad govorimo o "velikim ličnostima", što za Meyera nije dobar pojam, jer takvih ličnosti ima veoma malo, za historiju su samo one važne koje su svojom originalnošću, svojevrsnoću utjecale na historijska zbivanja. Ali i najveći umovi ne moraju imati gotovo nikakvu historijsku ulogu, kao što neke ličnosti mogu imati veće historijsko značenje od nekih drugih koji su pravi geniji. Navodeći nekoliko primjera, Meyer drži da je uloga ličnosti veća u epohama jačeg razvoja i poleta, a mnogo manje dolazi do izražaja u razdobljima zasićenja kulture i stagnacije duhovnog života.

U zaključku svoga interesantnog spisa Meyer kaže da bez obzira na to kako su se mijenjala mišljenja o sadržaju i zadacima historije, kao i objektu historijskog interesa, postoji samo jedan način obrade historije – a to je način obrade i interpretiranja historije Atenjanina Tukidida.[272]

Friedrich Gottl (1868–1958), rođen u Beču, bio je prvenstveno ekonomist, te je njegovo glavno djelo *Wirtschaft und Wissenschaft* (1931). Spis *Die Grenzen der Geschichte* (1904) prošireno je predavanje što ga je održao na skupu historičara u Heidelbergu 1903. godine. U njegovim filozofskohistorijskim razmatranjima očit je utjecaj Windelbanda, Ric-

268 E. Meyer, *ibid.*, str. 36.

269 E. Meyer, *ibid.*, str. 37.

270 E. Meyer, *ibid.*, str. 39.

271 E. Meyer, *ibid.*, str. 42.

272 Vidi E. Meyer, *ibid.*, str. 56. Na razmišljanja ovoga uglednog historičara veoma kritički je reagirao M. Weber, naglašujući da su interesantnije greške ili nedostaci velikoga znanstvenika nego istine osrednjeg.

kerta, M. Webera, a donekle i E. Husserla. Osnovno pitanje koje Gottl postavlja jest: gdje prestaje historijsko zbivanje ili kada otpočinje ono zbivanje koje zovemo historijom. Kako historiji pripada čovjek, to se pitanje može svesti i na pitanje o "granicama čovječanstva".[273]

Gottl kaže da želi to pitanje rješavati sa "stajališta prirodoznanstvenog pogleda na svijet",[274] jer bilo kakvo pitanje o eventualnom stvaralačkom aktu u postanku čovjeka, pa prema tome i historije, nije znanstveno pitanje.

Daljnji temeljni stav Gottla je da između historike (znanosti o historiji) i historijske geologije i uopće prirodnih znanosti postoji oštra pukotina. Na primjeru kamene šume u Odenwaldu, gdje se vide i ostaci napora Rimljana da nešto tu naprave, Gottl pokazuje u čemu je razlika interesa i proučavanja historičara i historijskoga geologa. Prvi želi "u jedinstvu učiniti pojmljivim neiscrpno obilje proživljenog zbivanja",[275] dok drugi nastoji stvari koje postoje jedne pored drugih dovesti u odnos jedne iza drugih. Zato je smisao historijske spoznaje i geološke spoznaje u tome što je "*historika interpretacija bivstva, da bi zbivanje postalo pristupačno. Historijska geologija je interpolacija zbivanja, da bi se sredilo bivstvo.*"[276]

Samo historika ima u pravom smislu posla sa zbivanjem, geologija samo u nepravom smislu. I zato je zapravo samo "*historika prava znanost o zbivanju*".[277] Sve ove druge znanosti, kao historijska geologija, kozmogonija, historija razvoja živih bića – nasuprot historici su zapravo kvazihistorika, ili metahistorika koja, međutim, ako je ispravno shvaćena, može imati također najviše znanstveno značenje.

Tako se postavlja pitanje bitne razlike između historike i metahistorike. Historičar ima pred sobom kamenje koje su Rimljani obrađivali te se na njemu vidi "struktura našega vlastitog djelovanja."[278] Sve to omogućuje "umno razmišljanje" koje dovodi do suglasja. "Dok nam dakle metahistorika interpolira jedno zbivanje, koje nam je na osnovi prirodnih zakona shvatljivo kao jedan slijed pojava, historika razotkriva

273 Friedrich Gottl, *Die Grenzen der Geschichte*, Leipzig 1904, 10.

274 F. Gottl, *ibid.*, str. 10.

275 F. Gottl, *ibid.*, str. 22.

276 F. Gottl, *ibid.*, str. 25. U naknadnom dodatku svome spisu Gottl je to formulirao i na ovaj način: "Ovdje (kod historike P. V.) su vremenske vrednote u svrhu njihova sistematskog reda preoblikovane u prostorne vrednote. A s metahistorikom bivaju prostorne vrednote u svrhu njihova sistematskog reda preoblikovane u vremenske vrednote." (Gottl, *ibid.*, str. 136.)

277 F. Gottl, *ibid.*, str. 26.

278 F. Gottl, *ibid.*, str. 35.

jedno zbivanje, koje mi shvaćamo na osnovi logičkih zakona mišljenja, kao splet umnog djelovanja."[279]

I metafizičar mora, naravno, logički misliti, ali kod historičara se radi o tome da logika već postoji u samom zbivanju. Gottl ne želi jednu spoznaju označiti kao "kauzalno objašnjenje", a drugu kao "teleološko objašnjenje", jer ovo drugo sadrži u sebi svašta, a uglavnom se svodi na to da mora biti nadmašeno kauzalnim objašnjenjem, pa zato imamo u metahistorici razumijevanje, a u historici shvaćanje.

Većina filozofa i historičara zaključuje da je potrebna "emancipacija historijskog od prirodoznanstvenog mišljenja."[280] Gottl naglašava da on nije protivnik prirodnih znanosti, nego samo njihova miješanja u historijske znanosti.

U ovećem dodatku Gottl je pokušao šire obrazložiti neke aspekte svojih shvaćanja, zadržavši se najviše na spoznajnoteoretskim pitanjima u vezi s historijskim i prirodoznanstvenim, metahistorijskim problemima.

Poznati predstavnik njemačkog idealizma *Rudolf Eucken* (1846–1926) rodio se u Ostfrieslandu. Bio je profesor filozofije u Baselu i Jeni, a 1908. godine dobio je Nobelovu nagradu za literaturu. Eucken je oštro dijelio svijet na prirodno-duševni, koji se može istraživati prirodoznanstvenim metodama, i na nadsubjektivni "viši duhovni svijet", bez kojega bi ljudsko postojanje bilo besmisleno. Tu se Eucken u svojoj metafizici veoma približava religiji, te i drži da nam kršćanstvo, nasuprot pesimizmu i beznađu, daje snagu za potvrđivanje čovjeka, jer mu otvara natprirodni svijet koji on u vjeri i nadi uviđa kao najsigurniji svijet. Kršćanstvo, po njemu, zadovoljava i težnju za slobodom, za dubokim sadržajem naše duševnosti i za objektivno važeće i vječno, nasuprot relativizmu koji je zavladao i u znanosti i u historijskim teorijskim istraživanjima.

Ovo stajalište prožima, naravno, i njegov interesantni i umni esej o filozofiji historije, objavljen s prilozima nekih drugih tada poznatih filozofa, u zborniku *Systematische Philosophie* (1905) u redakciji P. Hinneberga.

Eucken ponajprije uzima u obranu opravdanost postojanja filozofije historije koja je u tom razdoblju više puta dovedena u pitanje. "Mi se kao ljudi nalazimo usred toka historijskog nastajanja i ne znamo ni njegov početak ni njegov kraj."[281] Dajući kratak osvrt na historiju i osnovna pitanja ove filozofske discipline, ukratko se osvrće na francusko

279 F. Gottl, *ibid.*, str. 37.

280 F. Gottl, *ibid.*, str. 64.

281 Rudolf Eucken, *Philosophie der Geschichte*, u zborniku *Systematische Philosophie*, Berlin und Leipzig 1908, str. 248.

prosvjetiteljstvo kao i na njemački humanizam i njemačku romantiku. Ideja razvoja je u ovim filozofijama bilo najveće dostignuće koje je, kao i religija, pridonijelo pomirenju sa stvarnošću. Sve što je promatrano kao izolirano dobilo je "smisao i um kao član lanca historijskog života, iz sveza svjetskohistorijskog rada."[282]

Ideja razvoja razriješila je staru suprotstavljenost sadašnjice i prošlosti i njezino omalovažavanje, pokazujući da je prošlost ipak bila nužan moment prema istini. Od svjetonazora vodi put i prema djelovanju koje svoj cilj vidi u napretku svjetskohistorijskog razvoja, a to znači i bolje budućnosti, vjere u pobjedu dobra na vlastitom tlu čovječanstva.

Prešavši letimično i razvoj filozofskohistorijskih shvaćanja u 19. stoljeću (pozitivizam, sociologija, "ekonomska filozofija historije", prirodoznanstvena shvaćanja, njemačka istraživanja), Eucken misli da je idealizam ipak svojevrsnost čovjekove historije preciznije shvatio i obazrivije ocijenio.[283] Ali, bez obzira na to, idealizam je u jednoj presudnoj točki u odlučnom zaostajanju za naturalizmom. Ovaj ima s obzirom na sliku velike prirode čvrstu pozadinu "čijom pomoći se njemu pojedini stavovi oblikuju u jednu zornu cjelovitu sliku i djeluju od cjeline cjelini. Tako je on mogao i zasnovati jednu filozofiju historije na sistematski način, koja kod svega toga, što može u njoj biti problematično, moćno pokreće misli."[284]

Ukazujući na teškoće nove obnove idealizma, koji je bio jako uzdrman, Eucken misli da se on ne može obnoviti neposredno iz utisaka iskustva, nego zahtijeva izgradnju nove metafizike. Ali još uvijek postoji nesigurnost i vrijeme ostaje u kolebljivom, neodlučnom položaju. Teškoća je i u tome što se nagomilao i novi historijski i misaoni materijal, pa se danas filozof ne može ograničiti samo na europsku historiju od starih Grka do danas. U živom nastojanju da se riješe problemi prošlosti, i kod "historizma" postoji opasnost da sebe zaboravimo. Umjesto što zamišljamo da smo time postali prebogati, u stvari smo unutrašnje postali siromašni. U tomu neumornom prodiranju u široko, tuđe i neizmjerno zaboravljamo pitanje o unutrašnjem jedinstvu cjeline. Spoznaja i otkrivanje unutrašnjeg života koji je u sebi zasnovan veoma su zaos-

282 R. Eucken, *ibid.*, str. 258.

283 Iako radikalni idealist, Eucken je u vezi s Marxovom i Engelsovom koncepcijom dosta objektivno procijenio njezino značenje. "U drugom pravcu", pisao je Eucken, "djeluje proboj privrednog kretanja prema višem poštivanju materijalnih dobara; to proizvodi jednu 'materijalističku', pravilnije 'ekonomsku' filozofiju historije (Marx, Engels), koja pušta da privredni položaj ovladava cjelinom kulture i time opet provodi novo grupiranje činjenica i pruža opet nove poglede na cjelokupnu historiju." (R. Eucken, *ibid.*, str. 261.)

284 R. Eucken, *ibid.*, str. 264.

tali. Ako ovaj životni krug izgubi vezu s apsolutnim umom, gubi i on svaku unutrašnju vezu kod sebe sama. A onda dolazi u pitanje ostvarenje naših ideala, naš cijeli život prijeti da padne u ništavilo, ako on znači samo napredovanje od vremena do vremena, od časa do časa. Kod svih tih principijelnih i bitnih pitanja mi smo danas u velikoj nesigurnosti. Ako je tome tako, onda i filozofija historije ne može naslijeđene puteve mirno dalje slijediti "nego i ona mora s pouzdanjem da se usudi na nove puteve i kod toga da ponovno posegne za posljednjim problemima. Takav pothvat je svakako neugodan i težak, ali iza njega stoji sve jače narasli zahtjev za učvršćenjem i produbljivanjem naše duhovne egzistencije, koji prožima moderni život."[285]

U tome traženju filozofija ne može zamijeniti ili zapostaviti posebna prirodoznanstvena istraživanja. Ona u svom traženju cjeline mora surađivati, jer obje rade na zajedničkom poslu. A one će i to više postići što više budu svoju samostalnost među sobom zadržali.

Isto je i s historijom. Ona se ne može svesti samo na razvijanje i proizvođenje jednog nakon drugog, nego se radi o izgradnji nove vrste historije koja zaslužuje da se naziva historijom. "Ovaj stupanj je karakterističan, da se pojave ne mogu prepustiti njihovom prirodnom toku i propasti, nego da ih čovjek nastoji svojom djelatnošću zadržati ili iznova oživjeti; što je izvanjski prošlo, treba unutrašnje da ostane prisutno i nastavi djelovati."[286]

A kako bi to unutrašnje zadržavanje prošlog moglo biti bez jedne bitne nadmoćnosti duhovnoga života nad vremenom? Jedna prava istina ne može vrijediti za određeno vrijeme, nego vrijedi apsolutno; isto je i s dobrim koje se oštro razlikuje od samo korisnog. Čovjek gubi svoju bit ako se samo utopi u empirijski tok vremena. On se mora u svom duhovnom životu uzdići iznad vremena i izgraditi nasuprot njemu stalni poredak, koji mora imati nadmoćni sadržaj običnomu prirodnom samoodržanju i osjetilnoj ugodi. A to ne može biti proizvod običnog čovjeka, nego mora biti otvaranje novog stupnja stvarnosti. Svoje korijenje empirijski život čovjeka mora imati u tomu nadvremenskom duhovnom životu. Tako se u vezi s historijom ne radi "o samom duhovnom životu, nego o odnosu čovjeka prema duhovnom životu. S njim dolazi čovjeku jedan novi svijet i neizmjerna zadaća. Samo u povezanosti snaga i u spletu vremena može on to donekle riješiti. Samo trajnim radom može njemu duhovni život iz neznatnih početaka dospjeti do čvrstog postojanja, samo na tlu historije može on razviti bogatstvo svoga saržaja."[287]

285 R. Eucken, *ibid.*, str. 267.
286 R. Eucken, *ibid.*, str. 269.
287 R. Eucken, *ibid.*, str. 272.

Historija se tako ne pokazuje niti kao djelo samog čovjeka niti kao neka čista emanacija duhovnog života, nego kao doticaj i sveza čovjekove vrste i duhovnog života. "To je temeljna činjenica historije, i to objašnjava njen unutrašnji nemir i kretanje, da tu jedan viši stupanj stvarnosti ulazi u njoj neprimjeren oblik postojanja, a da se u njemu ne izgubi, ali i da ne dospije do u njemu čvrstog položaja. Tako mi razumijemo unutrašnju dijalektiku, koja prožima cijelu historiju, neophodnost kao i nedostatnost historije, predanost njoj kao i borbu protiv nje. Do sigurnog završetka stvar nikad ne dolazi, i za posljednja pitanja duhovnog života doprinos historije nije ništa drugo nego dobitak mogućnosti."[288]

Tako se stari spor između idealizma i naturalizma može riješiti novim idealizmom koji će priznati posebnost čovjekova položaja i premoć prirodnih, osjetilnih i materijalnih faktora na području iskustva. Slijedeći u ovim pitanjima i gledanjima H. Lotzea, Eucken dapače i naglašava da se mora priznati i cijeniti empirijske činjenice, jer samo u razračunavanju s njima može duhovni život za čovjeka razviti sve svoje snage.

Stari idealizam je ovaj odnos duhovnoga i empirijskog previdio i zanemario. Zato je potrebna obnova i novo stajalište koje će vidjeti i priznati taj ljudski otpor, nužnost suprotstavljanja i rješavanja toga sukoba, prevladavanja staroga stajališta da je čovjekov svijet "ništa drugo nego carstvo apsolutnog uma, nego da se pojavljuje kao krug, unutar kojega se pod najtvrđim otporima i mnogostrukim nazadovanjima izvjestan um s naporom dovoljno probija. Tada ne može biti govora o filozofskoj konstrukciji historije, ali život dobiva veću dubinu i širinu, nego što mu je mogla dati konstrukcija."[289]

Zbog svega ovoga, zadaća filozofije historije nije nimalo laka i jednostavna. Priroda seže duboko u život čovjeka, pa je dio historije prirodna historija. Ali što se duhovni život više uzdiže, počinje nova vrsta historije, s različitim životnim područjima. Stalni napredak pokazuje područje tehnike i egzaktnog istraživanja. Na području umjetnosti i spekulativne filozofije život poput kretanja valova ima svoje uspone i padove, a religija gleda više unazad nego naprijed. Filozofsko je razmatranje u svemu tome usmjereno na cjelinu, na otkrivanje životnih veza. "Ovo kretanje i duhovni život koji se u njemu otkriva slijediti kao cjelinu, to mora biti glavna stvar filozofske obrade historije. Ona se mora boriti, nasuprot svoj djelotvornosti prema van, za jednu dušu historije, za jedno samosvojno bivstvo života, ona mora time i prihvatiti pitanje

288 R. Eucken, *ibid.*, str. 273.

289 R. Eucken, *ibid.*, str. 277-278.

o smislu cjeline. Ona ne može takve probleme jedne unutrašnje izgradnje duhovnog života rješavati a da jako ne osjeti nezavršenost, nesigurnost, iracionalnost čovjekova položaja. Ali sva ta iskustva ne mogu je uzdrmati u uvjerenju da se u historijskom životu zbiva nešto značajno i nadmoćno našoj samovolji, da ovdje dolazi jedna nova stvarnost za čovjeka, da je jedno kretanje u toku koje radi na uzvišenju čovjeka nad sitnoljudskim i prosječnoljudskim. To nas mora i može zadovoljiti."[290]

Treba se boriti za priznanje ljudskoga djela u historiji, a time i njezina etičkog karaktera. To se ne postiže niti naturalističkim načinom mišljenja, ali niti modernim idealističkim učenjem o razvoju. Jer i s ovom tezom o evoluciji uma, svjetski proces se podvrgava prisilnim nužnostima, duhovna sila prevagnjuje i potiskuje etičko djelo. Duhovni život nije "dan" nego "zadan", i održava se našim stalnim djelovanjem. Duhovna stvarnost nije nam dana kao empirijska, nego se za nju moramo tek izboriti mukotrpnim radom uz opasnosti i zablude. Čovjekova stvarnost ne postoji kao takva, nego kao njegovo vlastito djelo.

Ovako nabačena slika historije ima u potpunosti karakter individualiteta i pozitiviteta. Historija se pokazuje kao svojevrsna stvarnost, a ne kretanje i razvoj pojma, konstrukcija iz općih pojmova. U svemu tome je i značenje velikih ličnosti koje ne izrastaju iz vremena nego privlače vremena sebi.

Sve su ovo pitanja koja se bez filozofskohistorijske analize i napora ne mogu riješiti. Filozofija historije u smislu neke konstrukcije historije, promašena je stvar. Ali "filozofsko uvjerenje, koje traži unutrašnji odnos toga područja prema cjelini života i odatle ga kritički osvjetljava, može postojati i mora postojati, i mi ne vidimo zašto bi tako nečemu bilo uskraćeno ime filozofije historije"[291], završio je Eucken taj misaoni esej, iz kojeg se vidi da se problemu etičkog postojanja i djelovanja čovjeka može prilaziti s raznih filozofskih pozicija, a da se ne izgubi humani i slobodarski cilj čovjekova historijskog angažmana. Ali budući da je historija veoma konkretno zbivanje, suma i suprotstavljanje različitih interesa, naravno ne samo materijalnih, uvijek ostaje problem kako usuglasiti svoj ljudski historijski angažman s filozofskim (a i religioznim) uzvišenim idejama humaniteta i dobra.

Godine 1907. objavio je *Otto Kaulfuss* (rođ. 1878), tada viši srednjoškolski nastavnik (Oberlehrer), djelo *Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Hegelschen Anschauungen.* Kako se već iz naslova vidi, Kaulfuss je postavio zadatak da razmotri neke osnovne probleme filozofije historije, pri čemu su

290 R. Eucken, *ibid.*, str. 279.

291 R. Eucken, *ibid.*, str. 281.

za njega Hegel i Ranke bili najviši predstavnici jednog određenog mišljenja u vezi s ovom problematikom.

Kaulfuss je odmah na početku izrekao svoj stav da se ne slaže s Hegelovom deduktivnom metodom, jer "metoda filozofije historije mora biti genetička."[292] Međutim, iako je Hegelova metoda deduktivistička, on je ipak veoma zaslužan jer je unio pojam razvitka u razmatranje historije. Na objektivno-empirijskoj osnovi mora historijska znanost pomoću induktivne metode, od istraživanja pojedinačnog, kao što traži Ranke, genetičkom metodom doći do općih uvida, do objektivno danih unutrašnjih veza. Hegel ima u tome pravo što filozofskom metodom dolazimo do univerzalnoga pogleda. "Putem pojedinačnog istraživanja, što je zasnovao Niebuhr, i tendencijom za općošću, koja je Hegelu lebdjela pred očima, može se jedino doći do ispunjenja univerzalnohistorijskog cilja."[293]

Iako Hegel ima u mnogo čemu krivo, njegova je velika zasluga što je tako uspješno tretirao jedan od najosnovnijih problema filozofije historije – problem razvoja. Time je ujedno istaknuo za ovu problematiku tako važna pitanja kao što su ona slobode, nužnosti, slučajnosti.

Ako postoji razvoj, postoje li zakonomjernosti, pita se Kaulfuss. Odbacujući organističko stajalište kao nedovoljno, Kaulfuss naglašava da je čovjekova slobodna volja razlog nedovoljnosti svih onih gledišta koja izjednačuju ljudsku historiju i prirodu. U historiji nema prirodnih zakona koji bi njome vladali. Postoji kauzalneksus, ali ni on nije najopćenitiji zakon niti odstranjuje ljudsku slobodu.

Daljnji veliki problem filozofije historije jest pitanje velikih ličnosti i mase. Demokratsko gledanje daje prednost masi, te su veliki ljudi samo izraz svoga vremena. Opozicija tome je kult heroja. Kaulfuss se uglavnom opredjeljuje za Hegelovo stajalište koje ovako interpretira: "Promjena ideja, duha vremena, događa se doduše u narodu, ali on ne naslućuje nastajanje u njemu, nego djeluje nesvjesno. Genij velikih ljudi sastoji se pak u tome da oni zapažaju te epohalne ideje koje drijemaju u narodu, osjećaju duh vremena, njega razjašnjuju i utiru put za djelovanje."[294]

Najteži problem je za Kaulfussa pitanje postoji li u historiji napredak. On najprije drži da su teze o stalnom razvoju i usavršavanju ljudskog duha netočne. "Na proizvode genija u umjetnosti, poeziji, znanosti i državi, kao što smo drugom prilikom naglasili, pojam bezuvjetnog

292 Otto Kaulfuss, *Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie*, Bromberg 1907, str. 5.

293 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 9.

294 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 27.

napretka nije primjenjiv. Jer svi oni imaju neposredan odnos prema božanskom."[295] U filozofiji, historiji i politici nije bilo napretka. Aristotel i Tukidid su nenadmašni.

No, razvoj postoji na području materijalnih interesa, u razvoju i primjeni egzaktnih znanosti, kao i na moralnom području. Što je čovjek kultiviraniji, to je i humaniji. Međutim, postoje i nazadovanja u moralnoj svijesti naroda, kao i umjetnosti i na drugim područjima. "Naš pojam razvitka uključuje sve ideale, ali isključuje svaki fanatizam: on ne dozvoljava niti jednom narodu, ni jednoj državi, ni jednom duhovnom pravcu, da se smatra kao jedino opravdanim i pozvanim da potiskuje sve druge; on vodi svakog do skromnog uvida, da su on i njegova partija samo član jedne velike cjeline i da su pozvani da umnože bogatstvo i ljepotu cjeline."[296]

Cilj svake historijske promjene je da svaki narod, svaki čovjek riješi tri osnovna pitanja: metafizičko, religiozno-crkveno i političko-socijalno, a ona se nikad do kraja ne mogu riješiti. Jer, "rad na njihovu rješenju jest zapravo sadržaj historije, zbivanja."[297] Ne neko uspostavljanje konačnog stanja, kao nekoga hiljadugodišnjeg carstva, nego je cilj stalno narušavanje ravnoteže, koje prisiljava na raznoliku djelatnost i time omogućuje očitovanje ljudskih snaga i predispozicija koje u njemu drijemaju. Zato svako pojedinačno rješenje mora rađati nova pitanja i teškoće i time se svakom pojedinačnom čovjeku svake generacije osigurava polje njegove historijske djelatnosti.

Ipak moramo pretpostaviti neki krajnji cilj, jer ako ga nema, morali bismo zanijekati unutrašnju umnu vezu zbivanja. Sve bi bilo običan slučaj, što smo već prije opovrgnuli. Empirijski to ne možemo riješiti. U jedno ipak možemo biti sigurni: "da taj najviši životni cilj čovječanstva ne možemo tražiti u ovostranosti, nego u onostranosti."[298]

Na kraju, nakon uglavnom empirijskoga stajališta i procedea, Kaulfuss kaže da treba obraditi i metafizički problem: odnos boga i historije. Cilj svijeta mora postaviti biće koje je bilo prije svijeta, a to je bog, svjesni osobni bog, jer samo jedan svjesni duh može postaviti cilj. Nakon ovih razmatranja Kaulfuss zaključuje: "Time plod filozofije historije nije pesimizam, nego vjera: vjera u onostranost i u jednog jedinstvenog, živog boga, u vladanje svemoćnog, sveznajućeg božanstva, u beskonačnu volju ljubavi beskonačnog."[299]

295 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 38-39.
296 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 46.
297 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 62.
298 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 63.
299 O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 66.

Na kraju Kaulfuss obrađuje pitanje filozofije historije kao znanosti (Geschichtswissenschaft), što su uglavnom metodološki problemi kojima se znanost o historiji i najviši bavi. U polemici između Gotheina i Schäfera je li osnovno područje historije politička ili kulturna historija, Kaulfuss se ne slaže s odvajanjem i suprotstavljanjem političke historije i kulturne historije.

Na kraju govori o velikoj odgojnoj vrijednosti historije. Osvjetljavanje prošlosti djeluje na odgoj omladine, jer historijsko pamćenje razveseljava i pobuđuje oduševljenje za veličinu prošlosti, za domovinu, da sadašnje generacije rade na rješavanju svojih problema kao što su radili i njihovi očevi. A cilj historije kao znanosti jest da približi učenike idealu klasika, da dobiju što veće harmonično obrazovanje svih duhovnih snaga.[300]

Godine 1909. objavio je *Max Nordau* (1849–1923) u Berlinu djelo *Der Sinn der Geschichte*. Nordau je bio poznati austrijski književnik koji se veoma kritički odnosio prema tadašnjemu društvenom poretku i ljudskim odnosima u njemu. Pravo mu je bilo ime Max Simon Südfeld, a veći dio života boravio je u Parizu. Na temelju obilne filozofske literature, ali još više na temelju rezultata prirodnih znanosti, pokušava dati odgovor na pitanje o čovjekovu mjestu u prirodi, njegovoj historiji i smislu bivstvovanja.

Odmah na početku svoga djela Nordau se ne slaže sa Simmelom da je historija samo "duševno zbivanje", jer u njoj djeluju i prirodne sile, besmislene slučajnosti nežive materije kao što su potresi, oluje itd. Razlikujući historiju od historiografije, ovu posljednju ne drži znanošću, jer, po njemu, ona ne daje nikakve spoznaje niti olakšava čovjeku prilagođivanje na životne prirodne uvjete, niti je od pomoći u borbi za opstanak. Ona ne odgovara ni prirodnim potrebama ljudskog duha, jer sjećanja na velike događaje prestaju za najviše tri generacije. Povijesni smisao je umjetni proizvod vladajućih koji im služi da postojeće ogrnu mističko-poetičnom čarobnošću, te služi da se u sadašnjosti, pomoću prošlosti, provode nove prisile i prevare.

Kao što nema nikakvog cilja i svrhe kozmosa, tako ni historija, kao dio toga kozmosa nema nikakve posebne svrhe. Cilj uvijek postavlja netko, a nad historijom nema nikakvog subjekta koji bi to postavio. "Takav misleći i voljni duh izvan i iznad čovječanstva bio bi međutim bog",[301] a to su za njega obične utvare i tlapnje koje su mnoge filozofije historije postavljale kao apriorni postulat, bez ikakvog dokaza. Zato Nordau, s jedne racionalističko-pozitivističko-materijalističke pozicije,

300 Vidi O. Kaulfuss, *ibid.*, str. 76.

301 Max Nordau, *Der Sinn der Geschichte*, Berlin 1909, str. 58-59.

odbacuje sve one filozofskohistorijske teorije i shvaćanja koja su polazila od bilo kakvih teoloških, mističnih, iracionalnih itd. pretpostavaka i apriornih stavova. Sve to Nordau odbacuje kao mitologiju; od Augustina, Bossueta, Leibniza do Schellinga, Fichtea, Hegela i mnogih drugih manje značajnih. "A ključ historije misle oni još naći u Bibliji, te prema životu čovječanstva stoje isto tako kao i srednjovjekovni skolastičari prema pojavama prirode: neznalački, slijepo, svojevoljno tumačeći, nesposobni ili ne želeći promatrati činjenice, namjerno zatvarajući oči pred svime što proturječi njihovim tvrdnjama."[302]

Iako je sa suvremenoga, modernoga filozofskog stajališta opravdano i gotovo nužno polaziti od konkretnog čovjeka kao dijela historije i prirode, a ne od bilo kakvih apriornih pretpostavaka za koje ne postoje empirijski dokazi, Nordau je pravio grešku u vrednovanju nekadašnjih koncepcija, grešku koju često prave mnogi i materijalisti i idealisti. Riječ je o ne-historijskom prilaženju objašnjavanju historijskih fenomena, o prosuđivanju prošlih filozofskih koncepcija sa stajališta današnjih rezultata filozofije i znanosti. S takvoga nehistorijskog stajališta većina se nekadašnjih filozofskih koncepcija i sistema mora jednostavno baciti u koš historije. A to znači ne vidjeti da se čovjekova misao razvijala postupno kao i čovjekova spoznaja uopće, s raznim ograničenjima i socijalne i idejne naravi. Zbog toga su često i prijelomne misli bile zaogrnute u razne plašteve.

Polazna točka Nordaua je bila ona koju su najpoznatiji moderni filozofi od Feuerbacha, Marxa i Nietzschea do Diltheya i Webera u osnovi imali i kao svoju polaznu točku, ali ne i kao završetak. "Jedna filozofija historije, međutim, koja ne vodi računa o cjelovitom, živom čovjeku sa svim njegovim svojstvima, nužno je pogrešna, jer taj cijeli, živući čovjek je onaj koji stvara historiju, čiji smisao treba filozofija historije objasniti."[303]

Čovjek je dio prirode, a ona se stalno stvara i rastvara, te je i kraj ove naše zemlje i kraj čovjeka. Filozofija mora uzimati u obzir ove rezultate znanosti i mora biti u skladu s njima. Čovjek je vrsta životinje koja je svojim nervnim sistemom i mozgom sposobnija od drugih osigurati uvjete bivstvovanja. Kod Nordaua, uz mnoga realna i opravdana

302 M. Nordau, *ibid.*, str. 75. Na drugom mjestu Nordau ocjenjuje da će, s obzirom na razvoj znanosti, sociologija u potpunosti zamijeniti filozofiju historije, što su tada mislili i neki drugi teoretičari i sociolozi, te će filozofija historije "svoje mjesto zadržati pokraj dogmatske i apologetske teologije u muzeju zabluda ljudskog duha, gdje su već pohranjene ludorije koje su nekad držali znanostima kao što su proricanja iz utrobe, astrologija, tumačenje snova i slično." (M. Nordau, *ibid.*, str. 114.)

303 M. Nordau, *ibid.*, str. 97.

stajališta, prevladava u osnovi prirodoznanstveno, a ne filozofsko stajalište. Zato misli da biologija i druge znanosti kao anatomija, embriologija, fiziologija, psihofizika i introspektivna psihologija mogu pružiti *cjelokupno* znanje o čovjeku. Realno postoje samo pojedinci, te je zato protiv svakog organicizma (Schäffle, Worms, Lilienfeld i dr.). Pojam kolektivnog organizma je mistička zabluda, te je naivnost smatrati društvo, državu, čovječanstvo kao neko jedinstveno biće. "Do života i do stvarnosti dolazi se tek kada se ostane kod pojedinačnog čovjeka."[304]

Na temelju rezultata etnologije, antropologije i sociologije Nordau razmatra razvoj čovjeka počevši od primata i naglašava da su glavni porivi u čovjekovu razvoju bili i ostali nagon samoodržanja, spolni nagon, ljubav. Kad su u tom razvoju nastale nestašice, hladnoća, teži uvjeti opstanka, čovjek nastoji drugoga iskoristiti. Nastaje nagon vladanja radi iskorištavanja drugog, što Nordau naziva parazitizmom, koji nastaje djelovanjem zakona najmanjeg utroška snage. Rezultat rada drugih lakše je i ugodnije iskoristiti nego iz sirovog materijala stvarati potrebna sredstva. Prvobitna nejednakost ljudi je pretpostavka nastajanja parazitizma, a žena je bila prva pokorena i iskorištavana. Parazitizam postaje postupno zakon među ljudskim odnosima. Ali iskorištavani obrazuju pojam morala i postavljaju kao zajedničku obranu od parazitizma. To je vječna borba, parazitizma i morala, koja ostaje u biti neodlučena. U tim se suprotnostima odvija sudbina čovječanstva, a misli također da postoje i izvjesne rasne razlike među zajednicama.

Razmatrajući fenomen države, Nordau drži da ona nije nastala iz obitelji ili horde, nego iz ratnoga logora. Ne postoji nikakvo zajedništvo, solidarnost, nego organizirani parazitizam, izrabljivanje slabijega susjeda ratom ili sporazumom, koji im je ratom nametnut. Ismijava definicije države kao "organske ličnosti", "ćudoredne zajednice" i sl., naglašujući da država ostvaruje interes jedne ličnosti, zatim obitelji i na kraju više obitelji. Država dakle nije nastala iz potreba zajedništva, ljubavi prema bližnjima i sl. nego je proizašla iz egoizma, ona je djelo sile, stroj za olakšanje parazitizma.

Nagon samoodržanja je osnova religije, iako kod njezina nastajanja djeluju i mnogi psihološki momenti, posebno bespomoćnost i neizvjesnost smrti. Nordau ne misli, kao nekad prosvjetitelji, da je religija samo prevara, ali ipak drži da ona nije nimalo zaslužna za razvoj čovječanstva, da nije potpomagala razvoj civilizacije nego je štetila spoznaji i nije ublažavala običaje. Kao što je religija pretvaranje nekih prirodnih

304 M. Nordau, *ibid.*, str. 146. Nordau drži da je i psihologija naroda Lazarusa i Steinthala velika zabluda. Za njega su narodi više jednaki nego različiti, te pobija teze da su jedni narodi "pjesnički i umjetnički", a drugi "duhoviti i frivolni" itd.

sila u božanstva, tako se i s obzirom na biološku nejednakost među ljudima, obožavaju junaci, heroji te dolazi do rascjepa na odličnike i prosječne ljude.

Historija se dakle sastoji iz djelovanja pojedinaca, a oni su određeni za djelovanje jednom jedinom nagonskom silom, jednom snažno i neposredno osjećanom potrebom, "ili da upotrijebim jedan još općenitiji, obuhvatniji i psihološki točniji izraz: jednim osjećanjem neugode koje žele izbjeći. Energija njihove djelatnosti stoji u upravnom odnosu prema jačini njihovog osjećanja neugode."[305]

S obzirom na problem napretka Nordau konzekventno zastupa stajalište koje proizlazi iz najnovijih rezultata prirodnih znanosti, osobito fizike i astronomije. Kozmos sam po sebi i u svojoj cjelini nema napretka. "Misao o napretku ima samo za čovječanstvo važenje i smisao. On nije primjenjiv na svemir. U svjetskoj cjelini nema nikakvog napretka. Vječnost svijeta ga isto tako isključuje kao i postojanje cilja prema kome bi kretanje značilo napredak."[306]

Spekulacije o smislu i svrsi života su razumska radnja, a poriv za životom, radost življenja su osjećaji koji nastaju izvan razuma i o njemu ne ovise. Ako realno gledamo na život čovjeka, moramo doći do zaključka "da je cijeli prethistorijski i historijski rad čovječanstva bio samo za njegovo samoodržanje. Ono je promatralo, pronalazilo, da bi sigurnije, lakše i bolje živjelo i da bi više stvorilo osjećanja ugode."[307] Stvaranje države, društva, običaja, zakona itd. bilo je s ciljem da se povlašteni, odličnici osjećaju bolje i zadovoljnije na račun prosječne mase, ali i da bi se parazitizam ovih sve više ograničavao i osigurao prosječnima užitak u plodovima koje su stvarali. "Samopotvrđivanje čovječanstva protiv neprijateljske prirode i unutar čovječanstva, izjednačivanje životnih zahtjeva prosjeka sa zahtjevima odličnika cilj su i svrha napretka."[308]

U sagledavanju budućnosti čovječanstva Nordau misli da će s promjenama u klimi i prirodi, u budućim toplijim vremenima nestati potreba za proizvodnjom hrane, odjeće itd. Ublažit će se razlike među ljudima, a time i potreba za iskorištavanjem i vladanjem. Rase će bivati sve izjednačenije, a one koje ne budu mogle prihvatiti evropska dostignuća propast će. Jednakost će biti sve veća, ali potpuna izjednačenost i uniformnost neće postojati. Država će ostati, ali ne kao "vojnik", nego kao "sudac", učitelj, graditelj i u izvjesnoj mjeri čuvar i zaštitnik. Rat će nestati i u takvom društvu nema mjesta pozitivnim religijama. Budući-

305 M. Nordau, *ibid.*, str. 341.

306 M. Nordau, *ibid.*, str. 394.

307 M. Nordau, *ibid.*, str. 401.

308 M. Nordau, *ibid.*, str. 401.

nost će imati drugu ljepotu nego sadašnjost, prirodniju, višu, harmoničniju, bez bijede i trpljenja.

Samo za život individuuma možemo reći da postoji neki subjektivni cilj i smisao: on živi i želi živjeti, jer mu je živjeti ugodno, jer mu život daje osjećaj užitka. U svojoj težnji za trajanjem stvara se predodžba budućnosti, ideal da bi nadišao svoje postojanje i time ujedno i sebi dao veću vrijednost. A najveći ideal najplemenitijih i duhom najjačih ljudi bio je "ideal dobrote i nesebične ljubavi."[309] Ali on je još daleko od toga da bude dosegnut. "Iza sveg privida i svih zavaravanja nalazimo kao zbiljski smisao historije: potvrđivanje životnog poriva čovječanstva preko parazitizma, iluzije i spoznaje, koji su, u uzlaznom redoslijedu ljudski oblik prilagođavanja prirodi. Tko tvrdi da u historiji nalazi nešto drugo, on ne čita u njoj, nego unosi u nju."[310]

Nordau ima pravo kada, na temelju svih dosadašnjih znanstvenih i filozofskih spoznaja, ima radikalno kritički stav, pa čak i averziju prema uvlačenju teoloških, mističkih i metafizičkih koncepata u rješavanje problematike svijeta i čovjeka. Ali u svom odbacivanju gotovo cijele dosadašnje filozofije historije, koja je vukla za sobom taj teološki rep, postupio je ipak nehistorijski. On polazi od znanstvenoga i pozitivističkog stava da je ovaj svijet jedini, da nema iznad i izvan njega nikakvih sila, duhova, bogova, transcendentalnih sfera itd. – i tada gotovo sva dosadašnja filozofskohistorijska razmišljanja i napore ocjenjuje i kritizira kao teologiju. Ne vidi razvojnu nit koja je sadržana u filozofskohistorijskim koncepcijama, pa makar one bile, zbog okolnosti koje sam u djelu pokazao, zaogrnute, velikim dijelom, i u idealističko i teološko ruho. Napredna filozofska spoznaja nije mogla u svim vremenima imati onu osnovu, mogućnosti i oblike koje može imati danas i s obzirom na goleme rezultate znanstvene i filozofske spoznaje i s obzirom na socijalnu stvarnost koja je danas u razvijenim zemljama mnogo tolerantnija prema različitim mišljenjima nego što je bila nekad.

Naturalistička koncepcija historije, koja u najvećoj mjeri prožima djelo M. Nordaua, inače veoma česta kod prirodoznanstvenika, pravilno naglašava prirodnu stranu čovjekova bića, jer je on ipak dio prirode. Ali joj uvijek nedostaje dublje shvaćanje i dublja spoznaja i one "druge" strane ljudskog bivstvovanja, koja je upravo čovjekov specifikum i bitna za razumijevanje čovjeka ne samo kao prirodnog bića nego svjesno-stvaralačkog, historijskog bića.

Godine 1910. objavio je *Adolf Frey* (1855–1920), njemački pjesnik i literarni historičar, profesor na Sveučilištu u Zürichu, omanje djelo

309 M. Nordau, *ibid.*, str. 467.

310 M. Nordau, *ibid.*, str. 468.

Sinn der Weltgeschichte. Rasprava je pisana s teološko-filozofskih pozicija, a autor misli da posebne znanosti ne mogu, s obzirom na svoju partikularnost, dati odgovor na pitanje o smislu svijeta. Egzaktnim metodama to nije moguće dati, pa prema tome i ne može "postojati *znanost* o smislu svjetske historije."[311] Taj zadatak mogu rješavati samo filozofija i religija, jer se to pitanje može rješavati samo na osnovi vjerovanja.

Svako tumačenje ili objašnjavanje historije i njezina smisla zato je uvijek subjektivno uvjetovano. To je razlogom da postoji tako mnogo tumačenja historije koliko i shvaćanja svijeta. A temelje svijeta možemo naći samo u nečemu apsolutnom, bezuvjetnom, ako ne želimo zapasti u relativizam i skepticizam. A to jedno, vječno, svebivstvujuće i svedjelatno jest *bog*. Samo taj princip može dovesti do rješenja zagonetke svijeta i čovjeka. Time je misao o bogu kao stvoritelju i voditelju svijeta "*postavljena kao jedan i prvi temeljni stup cjelokupne filozofije historije.*"[312]

Drugi je temeljni stup filozofije historije čovjek, ja, pojedina ličnost u čijoj pojedinačnoj svijesti leži srž historije. Zato se "sveobuhvatni univerzalizam i izraziti individualizam moraju prožimati."[313] Iz toga također slijedi da se bog ne može shvatiti iz historije, nego historija iz boga. Historija čovječanstva je u biti historija religije. Ali to ne znači da nisu opravdana posebna naturalistička, politička, pravna, kulturnohistorijska, tehnička, umjetnička, znanstvena stajališta. Svako ima svoje opravdanje i svako mora težiti svomu sveobuhvatnom ostvarenju. Ali to ipak ostaju parcijalna stajališta. Ovo naše stajalište je humano, nacionalno i individualističko, pri čemu Frey osobito naglašava ovaj individualistički stav, jer na pojedincu počiva cjelokupni historijski razvitak.

Religija mora biti odgajatelj najplemenitijeg humaniteta. Zato je najvažnije polje djelatnosti izgradnja religiozne kulture, razvitak religioznog života u svezi i uzajamnom djelovanju sa svim oblicima duhovnog i materijalnog napretka. "Svestrani razvitak čovječanstva mora se neprestano nastavljati, ali religijski razvitak je najsudbonosniji. Pitanje o *budućnosti historije* zaoštrava se u pitanju o *budućnosti religije*."[314] Taj razvoj i napredovanje ne može nitko zaustaviti.

Kako vidimo, Freyeva razmišljanja ne prelaze granice uobičajene teologije historije.

Interesantnu raspravu je objavio *Walter Sulzbach* (1889–1969), *Anfänge der materialistichen Geschichtsauffassung*, Karlsruhe in B. 1911.

311 Adolf Frey, *Sinn der Weltgeschichte,* Stuttgart 1910, str. 9.

312 A. Frey, *ibid.*, str. 14.

313 A. Frey, *ibid.*, str. 15.

314 A. Frey, *ibid.*, str. 27.

Sulzbach se ponajprije bavi pretečama Marxovih shvaćanja o razvoju historije, ulozi rada u tom razvoju te o učenju o klasama i klasnoj borbi. Pri tome se osvrće na koncepcije francuskih prosvjetitelja, nekih njemačkih pisaca i teoretičara na kraju 18. i početkom 19. st. (J. Chr. Adelung, A. F. Lueder itd.). Ističe također poglede nekih pisaca za vrijeme Francuske revolucije, vjerujući, na temelju revolucionarne štampe od 1789–1794. godine što ju je objavio Cunow, da je kod Marata ideja o klasnoj borbi jasnije izražena nego kod Saint-Simona. Na kraju Sulzbach pokazuje koliko je bilo značenje Saint-Simonova učenja za Marxovo koncipiranje historijskog materijalizma. Iako se pozabavio mnogim ličnostima toga razdoblja kod kojih se mogu naći mnogi elementi materijalističkoga shvaćanja historije, Sulzbach zaključuje – drugačije od nekih pojedinaca koji su na temelju toga mislili da Marx nije pridonio ništa novo filozofiji historije – da je Marx svojim sistemom uputio njemački radnički pokret na "njegove ciljeve i dao mu duhovne fundamente i da je to bilo u najmanju ruku nužna i velika misao."[315]

Teološku interpretaciju problematike filozofije historije pokušao je dati i *Werner Elert* (1885–1954), rođen u Heldrungenu u Saskoj. Studirao je teologiju te je svojim spisom *Prolegomena der Geschichtsphilosophie* (1911) dobio licencijat na teološkom fakultetu u Erlangenu. Ova inauguralna disertacija je uglavnom pregled određenih filozofskohistorijskih problema od Kanta do početka 20. stoljeća. To je pretežito prikaz različitih shvaćanja o problemima monizma, pluralizma, determinaciji i indeterminaciji, mehaničkom i finalističkom objašnjavanju historije. U vezi s pitanjem formalne mogućnosti filozofije historije Elert zaključuje da je imanentna monistička filozofija historije nemoguća, a niti filozofija historije samo kao transcendentna teleologija. Zato je nužno kombiniranje mehanističkog promatranja s transcendentnom teleologijom.

Pojmovi zakonomjernost, napredak, evolucija potpuno ovise o određenju transcendentnog cilja. Cilj filozofije historije je da traži uzroke mehanizma i cilj finaliteta da bismo ih sveli na jedinstvenu osnovu historije koja u sveobuhvatnoj djelotvornosti jamči i zakonomjernost.[316]

Za Elerta imanentna filozofija historije nije moguća, jer je za tu svrhu potrebno transcendentno stajalište. A to se postiže u religiji. Na završetku raspravlja o Euckenovim, Siebeckovim i Troeltschovim gledanjima, držeći da ni oni nisu dali onu sigurnost s obzirom na tran-

315 Walter Sulzbach, *Anfänge der materialistischen Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe in B. 1911, str. 82.

316 Vidi Werner Elert, *Prolegomena der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1911, str. 76.

scendenciju koju mi trebamo kao osnovu filozofije historije.[317] Tu nam osnovu daje samo apologetika, i citira Hunzingera koji je zastupao to stajalište. Jer, filozofija historije je na kraju pitanje svjetonazora, a on mora imati odnos prema religiji. A apologetika je kritičko razračunavanje kršćanskoga svjetonazora sa suvremenim pogledima na svijet. Krajnji cilj Hunzingerova razračunavanja s historikom je u tome da apologetici daje pravo na "jedinstvenost, supranaturalitet i apsolutnost."[318] Imanentno promatranje nikad ne može otkriti napredak, jer je njemu skriven cilj historije. "Kršćaninu je međutim sigurno: transcendentna ličnost Boga garantira mu uzrok, zakonomjernost i cilj historije."[319]

U tom kršćanskom duhu napisao je i katolički filozof kulture *H. E. Eibl* (1882–1958) djelo *Metaphysik und Geschichte* (1913), u kojemu govori o starom svijetu i njegovim mitologijama. Osvrt na ovu, u biti teologiju historije, kao i na sve ostale slične dajem u trećoj knjizi ovoga djela.

Nedugo iza objave ove Elertove knjige publicirao je *A. Wirth* (1866–1936) djelo *Der Gang der Weltgeschichte*, Gotha 1913., u kojemu je pokušao s filozofsko-sociološkog stajališta dati prikaz čovjekova razvoja od prapočetka do svoga vremena.

Možemo izostaviti opširnije izlaganje njegove periodizacije historije koja počinje s najranijim državama na Eufratu i Nilu, pa preko Babilona i piramida, kretske i mikenske kulture, Arijaca i Kineza, rimskog imperija, gotike i renesanse i završava s najnovijim vremenom. Jednako tako nije potrebno navoditi njegov kratki pregled raznih koncepcija o historiji od Herdera i Voltairea do Ratzela, Chamberlainea, Woltmanna, Lamprechta i drugih.

S obzirom na problemsku stranu Wirth vjeruje da postoje zakoni historije, kao i slučaj koji se osobito očituje u pojedinoj djelatnosti. Izričito napominje da se u tome slaže s mišljenjima K. Breysiga, R. Kralika i K. Lamprechta. "Ne možemo si stvoriti nikakvu sliku o stvarnom toku historije, ako ne uzmemo u obzir i pojedinosti pored zakona razvoja masa, toliko malo kao što se samo preko anatomije može dobiti slika o stvarnim konjima i vukovima."[320]

S obzirom na razvoj i napredak u historiji Wirth se u velikoj mjeri oslanja na Burckhardta, vjerujući da uza sve procvate i propadanja ipak postoji izvjesni kontinuitet u razvoju čovječanstva. Razvoj postoji u

317 Vidi W. Elert, *ibid.*, str. 85-97.

318 W. Elert, *ibid.*, str. 106.

319 W. Elert, *ibid.*, str. 115.

320 A. Wirth, *Der Gang der Weltgeschichte*, Gotha 1913, str. 436.

spoznaji, ovladavanju prirodom ali ne u moralnim snagama i praktičkom umijeću života. "Srce i um ne pokazuju nikakav napredak, samo razum."[321] Napreduje li čovjek "unutrašnje" i postoje li sretniji, za Wirtha su to krivo postavljena pitanja. Izvanjski napredak svakako postoji u historiji.

Postoji također izvjestan kontinuitet kroz stoljeća: u razvoju civilizacije, u umjetnosti, u duhovnoj kulturi, pravu, religiji, carstvu i obožavanju cara, u porastu stanovništva itd. Imperijalizam današnjice ne može se zamisliti bez razvoja, proširenja i narasle potrebe za ugljenom, željezom, zlatom, srebrom i bakrom. "Svjetska historija je dakle rezultanta dviju sila, unutrašnjeg razvoja i izvanjskog poticaja."[322]

Izraz "sreća" moralo bi se izbaciti s obzirom na život naroda. Prirodna historija nam pokazuje strahovitu borbu za opstanak, a ta borba se proteže duboko u život naroda i historiju. Postoji samo jedno mjerilo koje je dovoljno za cjelokupno dosadašnje svjetsko zbivanje. To je proširenje kulture. Samo što se to proširenje ne ograničuje više samo na Sredozemlje, zapadnu i srednju Europu, nego se odnosi na cijeli svijet. To je norma za nas, a u budućnosti će se možda morati tražiti novu normu. Wirth na kraju naglašava da se kod svega toga radi o jednoj mjeri, okviru sagledavanja stvari. Može se historija ugurati u okvire, dijeliti u periode, ali se za zbivanje i život ne može naći jedna formula. Nama izgleda značajno i vrijedno u prošlosti ono što je pripremilo našu sadašnju djelatnost. "Ovaj vrijednosni stav je najfiniji, ali i najneuništiviji subjektivizam. Time se povjesničar opet stavlja u cjelokupni razvitak i sam sebi postaje povijesni."[323]

U istom tom razdoblju napisao je *Otto Braun* (1885–1922) sažeti prikaz najnovijih strujanja u filozofiji historije pod naslovom *Geschichtsphilosophie* (1913), a dvije godine kasnije objavljuje *Georg Mehlis* (1878–1942) prvi udžbenik filozofije historije pod naslovom *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie* (1915). Ovaj opsežan udžbenik Mehlis je posvetio svome učitelju H. Rickertu čija gledanja i sam zastupa. U svom kratkom predgovoru Mehlis piše: "Mi smo našu knjigu nazvali *udžbenikom*, jer je rezutlate moderne idealističke filozofije sredio za svrhe učenja i raščlanio po problemima. Moje filozofskohistorijsko shvaćanje zasniva se uglavnom na filozofiji historije *Heinricha Rickerta*."[324]

I u daljnjem tekstu Mehlis izjavljuje da je njegovo stajalište neo-idealističko kako ga, po njemu, zastupaju Windelband, Dilthey, Simmel,

321 A. Wirth, *ibid.*, str. 455.

322 A. Wirth, *ibid.*, str. 463.

323 A. Wirth, *ibid.*, str. 466.

324 Georg Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, Berlin 1915, str. V.

Münsterberg, Eucken, a posebno H. Rickert u svojoj *Wertphilosophie*. Na više od 700 stranica Mehlis je sustavno izložio većinu filozofskohistorijskih problema, dao sažeti pregled povijesti filozofije historije (str. 343-513) i u trećem dijelu sistem filozofije historije ili sadržajnu konstrukciju univerzalne povijesti (str. 512-720), a obuhvaća sljedeća pitanja: smisao historijskoga zbivanja; opća konstrukcija univerzalno-historijskog procesa; religijski razvitak; estetski razvitak; filozofski razvitak i na kraju ćudoredno-državni razvitak.

Oslanjajući se na već navedene mislioce, Mehlis nije izgradio nikakvo originalno filozofsko shvaćanje historije, ali je njegov iscrpan udžbenik bio veoma koristan doprinos proučavanju i upoznavanju filozofskohistorijske problematike.

Poznati njemački filozof i profesor u Berlinu, *Heinrich Maier* (1867–1933), izrazito naglašene realističke orijentacije (glavno djelo *Philosophie der Wirklichkeit*, 1926–1935), održao je 1914. godine predavanje u povodu "proslave rođendana njegove visosti cara i kralja" Friedricha II, što je bilo objavljeno pod naslovom *Das geschichtliche Erkennen*. Predavanje je održano u siječnju 1914; na njegovu završetku s velikim poštovanjem i izrazima vjernosti kliče njemačkom caru i kralju koji snažnom rukom i mudro vodi njemačku državu. Međutim, taj vrli i mudri car i kralj je samo nekoliko mjeseci poslije uvalio Njemačku u tragičan rat koji je svojim žrtvama i barbarstvima zavio u crno ne samo Njemačku nego i cijelu Europu.

No, Maier je bio uspješniji u razmatranju problematike filozofske spoznaje historije. U razvoju moderne metodologije Maier drži da je posebno naglašen problem historijske spoznaje, koja ne može štetiti niti biti konkurent historiji. Kritički se ukratko osvrćući na Hegela, Comtea i materijalističko shvaćanje historije, Maier misli da je dotadašnja teorija razvoja došla samo do praga historijskog zbivanja. Treba razmišljati na historijskom materijalu, a samo fantazijom nikad nećemo prodrijeti u zamršene regije filozofije historije. "Jer ono je (historijsko istraživanje) načisto o tome, da ono malo, što mi o cjelini historijskog zbivanja znamo i u budućnosti ćemo znati, nikad nam neće dozvoliti neki zaključak o cjelokupnom razvojnom pravcu historije."[325] Jednako tako Maier zna da su fikcije misao o jedinstvenoj svjetskoj historiji, jedinstvenom razvoju čovječanstva.

Svaki filozof ili teoretičar nalazi se pred golemim brojem činjenica iz kojih treba izvući historijske zaključke. To je moguće samo u slučaju ako se spozna "historijski bitno."[326] A tu je opet veliki problem odredi-

325 Heinrich Maier, *Das geschichtliche Erkennen*, Göttingen 1914, str. 6.

326 H. Mayer, *ibid*., str. 9.

ti što se mora shvatiti pod pojmom "historijski" i postoji li mogućnost historijskog principa izbora i neko objektivno opravdanje i osnova za takav postupak.

Osvrćući se na dotadašnje učenje o znanosti (Wisenschaftslehre) Maier drži da je ono stajalo pod utjecajem platonovsko-aristotelovske pojmovne filozofije, pri čemu je znanost vrijedila kao traženje općeg. Od početka 19. stoljeća počelo se shvaćati značenje individualnog. Priznajući pri tome kasnije zasluge H. Rickerta u analizi ovih pitanja, Maier ipak misli da je on za rješenje ovoga problema uzeo opasan put, te se i čudi da to historičari nisu zapazili. Maier kritizira Rickerta da govori o "historijskim pojmovima" i da unosi izvanjske kriterije i stajališta s kojih misli procijeniti historijski bitno, a zapravo se ta stajališta moraju izvesti iz samoga historijskog materijala. Nathistorijske vrednote su za Rickerta kriterij za historijski značajno. A objektivno vrijedno je zapravo samo ono, kaže Maier, koje je "samim materijalom oblikovano i zasnovano, ako i ukoliko u historijskom materijalu leži pravo i zahtjev za apstrahirajući izbor."[327] Najdublji razlog Rickertova promašaja je da on problem kojim se bavi već od početka ne zahvaća u punoj općosti. Jer problem historijske apstrakcije i određenja objekta historijske spoznaje treba strogo lučiti: "drugo je pitanje o historijski bitnom, a drugo je pitanje o biti historijskog."[328]

Pokazavši dalje kako postoje razne vrste znanosti, Maier zaključuje da se zaoštrava suprotnost između pojmovnih i individualnih znanosti, među kojima je i historija. Zato se postavlja pitanje o "*prirodi individualizirajuće obrade stvarnosti, o vodećem gledištu individualnoznanstvene spoznaje.*"[329]

I individualne znanosti barataju s "općim", i one poopćuju (npr. u geografiji, geologiji, historiji). Ali to opće kod svih njih nije pojmovno opće, ono je još uvijek individualno. A ti se individualiteti ne izražavaju u pojmovima (Rickert), nego u zorovima, slikama. Kada apstrakcija iz jednoga pojedinačnog materijala stvori jednu individualnu sliku, tada se stvara jedno zorno uopćavanje. U tome je ključ našeg problema. Zabluda dosadašnje metodologije bila je u tome da se "nije mogla uvjeriti, da postoji i zorno apstrahiranje, *apstraktne slike.*"[330]

Slika označuje u jednom slučaju sliku koju mi stvaramo o jednom objektu, tj. funkciji subjektivnog zora "kojim mi predočujemo individualnu svojevrsnost objekta, a u drugom slučaju sliku koju nam pruža

327 H. Maier, *ibid.*, str. 17.

328 H. Maier, *ibid.*, str. 18.

329 H. Maier, *ibid.*, str. 20.

330 H. Maier, *ibid.*, str. 21.

predmet, tj. njegovu individualnu svojevrsnost samu."[331] U tome historija sliči umjetnosti, kada historičar, kao i umjetnik, može birati načine prikazivanja, da oblike svoje fantazije približi svojoj publici kao živi uzor. Kao i kod pojmova, tako i kod slika postoje nadređene ili podređene opće slike. Kod tog zora postoji zapravo odnos cjeline i njezinih dijelova. Navodeći nekoliko historijskih primjera, Maier zaključuje da svako stupnjevanje zorne apstrakcije ima svoje granice, o čemu odlučuje činjenični materijal. Za geografiju je bez sumnje najviše opće, struktura cijele Zemljine površine. Može li historija postići to najviše jedinstvo, pitanje je.

Zaključak je iz dosadašnjeg izlaganja da treba, nasuprot racionalizmu koji je poznavao samo opće pojmove, prihvatiti vrijedno naslijeđe romantike, koje je individualnom pripomoglo da dođe do izražaja i važenja. Tako dolazimo do "*pitanja što je predmet historijskog spoznavanja.*"[332]

Prvi je odgovor da je ljudska historija genetska znanost o ljudskom rodu. U svakom slučaju historijske pojave nisu samo država, društvo, pravo, nego i jezik, religija, umjetnost, znanost, tehnika, privredni život itd. Prema tome "*historija*, predmet historijskog spoznavanja je *ukupnost razvoja koji su posredovani duhovnim naslijeđem i tradicijom.*"[333] A suma svega toga je zapravo ono što nazivamo "kulturom". Zato je "*historija po svojoj suštini kulturna historija.*"[334]

Kulturna historija nije suprotstavljena političkoj historiji, jer je političko zbivanje dio kulturnog života. Zato i kolektivističko shvaćanje historije ima nešto istinitog, jer historija nije samo ukupnost djela velikih ljudi nego i rijeka kolektivnog života koja teče stoljećima. To ne znači umanjivati značenje pojedinih individuuma, jer oni nisu samo nosioci historijskog zbivanja, nego i jedini uzroci svih historijskih promjena. Ali je isto svaki individuum, i veliki i mali, rođen u historiji i nitko se ne može osloboditi njezina utjecaja. "Sve njegovo djelo i uspjesi i mišljenje i osjećanje nosi pečat svoga vremena."[335]

Sa svakim ljudskim individuumom stupa u historiji jedan novum. Svaki pojedinac, koliko god bio siromašan, znači nešto u tom životu, pa makar to djelovanje bilo slično kapi vode koja pada u more. S druge strane, ne smije se precijeniti ni masovne pojave i uloga masa. Ona je različita na raznim područjima: u historiji jezika ili običaja ona je neusporedivo veća nego npr. u političkoj historiji. Tako "*kolektivističko*

---

331 H. Maier, *ibid.*, str. 22.

332 H. Maier, *ibid.*, str. 27.

333 H. Maier, *ibid.*, str. 29.

334 H. Maier, *ibid.*, str. 29.

335 H. Maier, *ibid.*, str. 30.

shvaćanje historije nalazi u individualističkom svoju suprotnost i nadopunu i samo zajedno su oba istinita."[336] Zato možemo i odgovoriti da je "*historijsko ono što djeluje*",[337] ali što i naknadno djeluje. Ličnost koja ima jak utjecaj na svoje vrijeme jest historijska ličnost, bez obzira na to je li od sljedećih generacija zaboravljena. Ali iz svih analiza jedno proizlazi kao očito: "*historijski značajno u apsolutnom smislu ne postoji.*"[338] Jednako tako kao što ne postoji *veliko* po sebi, ako ono nije djelovalo ili ne djeluje. Historičara ne može interesirati "veličina po sebi", jer vrijednosni sudovi nisu stvar historije. Vrijednosni sudovi su na mjestu samo kao izvanjska sredstva historijskog prikazivanja, pa se ne može jednom temperamentnom historičaru priječiti da iznosi svoje divljenje prema nekoj ličnosti ili bijes i zgražanje prema drugoj. Mnogi se tome opiru, pa je i u toku borba protiv historicizma koji sva djela, ideale itd. promatra pod historijskim povećalom, pa ih dakle i relativizira. Nastojanje da se to prevlada i zamijeni koncepcijama o apsolutnim vrednotama i apsolutnim istinama još je jedan očigledan promašaj. "Može se svakako ufantazirati u iluzije, da su ciljevi i ideali ljudskih nastojanja kozmičko-apsolutni ciljevi, a forme ljudski-konačnog predočavanja suštine jednog apsolutnog svjetskog uma. Ali takve autosugestije i sugestije su za znanost sumnjiva osnova."[339]

Sve su to, pisao je Maier, suvišne pretpostavke. Moralno-kulturni ideali na kraju ipak imaju osnovu u nagonu samoodržanja koji u volji ljudi poprimaju specifično humani karakter. To su bezuvjetne vrednote za čovjeka, jer im on pripisuje odlučujuće značenje za oblikovanje svoga života. Sigurno je da se mijenjaju ljudski ideali od naroda do naroda, od epohe do epohe, pa i od osobe do osobe. "Šta međutim posvuda, i na svim razvojnim stupnjevima, u svim vremenima, na svim mjestima, u svim moralnim oblicima ostaje isto, to je onaj poriv za potpunim životom, koji čovjeka čini čovjekom."[340]

Iz toga moralnog poriva potječe i čovjekova težnja za spoznajom. A zadaća je znanstvene spoznaje da stvarnost što više i dublje spozna i svoje oblike predočivanja što više dovede u sklad s "danim". Historijsko istraživanje nema također drugi zadatak. Ono je, kao i svako drugo znanstveno djelovanje, ljudska obveza i ljudska vrijednost. Tako ni historijsko spoznavanje nije vezano niti za neku drugu normu niti na drugo mjerilo nego na ideal istine.

336 H. Maier, *ibid.*, str. 30-31.

337 H. Maier, *ibid.*, str. 31.

338 H. Maier, *ibid.*, str. 33.

339 H. Maier, *ibid.*, str. 36.

340 H. Maier, *ibid.*, str. 36.

Time je Maier završio ovo svoje sadržajno predavanje koje je, kako smo vidjeli, vrijedan pokušaj da se izbjegnu "apsolutizmi" dotadašnjeg idealizma i religijske transcendencije, kao i nedostatnog naturalizma i mehaničkog materijalizma kad je u pitanju čovjekovo djelo i njegova historija. Njegov realistički pristup ovoj bitnoj problematici za čovjeka također je jedan od doprinosa modernoj misli da se osloni na samu sebe.

O kauzalnom zakonu historije napisao je opsežno djelo *Max Kemmerich* (1876–1932), koji je rođen u Koblenzu, a živio kao privatni znanstvenik u Münchenu. Uglavnom je historičar kulture i umjetnosti, a djelo o kauzalnom zakonu je sve više nego filozofska obrada i razrada tog problema. Kememrich je zapravo zamislio ovo djelo kao svoju ispovijest o svim bitnim pitanjima ljudskog života i njegova historijskog bivstvovanja, kao i o samomu sebi i svojim vlastitim razmišljanjima. Sam je inače uvjeren da je gotovo genij i da je napisao knjigu iznimne unutrašnje vrijednosti. Djelo u dva sveska ima naslov *Das Kausalgesetz der Weltgeschichte*, a objavljeno je u dva sveska u Münchenu 1913. (drugi svezak je objavljen 1914. godine).

Kemmerich, poput nekoga zakašnjelog prosvjetitelja, pokušava dotadašnje rezultate znanosti primijeniti na svoje shvaćanje svijeta. Tako govori o pretpostavkama stvaranja svijeta, o njegovu nastajanju, o uštedi energije, o geniju, sudbini itd. Život je, da navedem barem jedan primjer njegova razmišljanja, proizašao iz niza faktora na koje mi ne možemo utjecati. Svatko tko priznaje kauzalitet mora to priznati, a hoćemo li mi te faktore nazvati bogom, sudbinom – svatko može misliti što hoće. On nema sluha niti za boga niti za sudbinu. Bog je za znanstvenika sasvim suvišna pretpostavka, a "ja sam skroz naskroz ireligiozan, kao što je netko nemuzikalan."[341]

U historijskom zbivanju i čovjekovu djelovanju ne može se govoriti niti o apsolutnoj slobodi volje, niti o apsolutnoj neslobodi volje. Postoji ograničena sloboda volje. Postoji također slučaj, a nikakva predestinacija. Predestinacija je stvar vjere, a to nema nikakve veze sa znanosti. On se uglavnom drži rezultata modernih prirodnih znanosti, a hoćemo li materiju svesti na uzajamno djelujuće sile, ili na elektricitet – ostaje da se dalje istražuje. *"Za nas je neoborivo"*, kaže Kemmerich, *"postojanje jedne posebne životne sile."*[342] Je li to neka posebna prirodna sila, ili nešto transcendentalno psihičko, ili neki nesvjesni metafizički princip – ostavlja neriješenim. Međutim, ova životna sila po njemu djeluje samo u višim organizmima, a u nižima se radi o kemijskim ili dinamičkim pro-

341 Max Kemmerich, *Das Kausalgesetz der Weltgeschichte*, München 1913, I. svezak, str. 242.

342 M. Kemmerich, *ibid.*, str. 252.

cesima. Kauzalitet inače vlada cijelom prirodom, pa tako i ljudskim životom. "Po mom uvjerenju naš je život u svemu bitnom predodređen kauzalitetom; isto tako i život nacija. Ne postoji niti apsolutna sloboda volje niti neizbježni fatum."[343] Ali postoji minimalna sloboda izbora i na sasvim malim točkama izvjesna sudbina koja se može glupošću pojačati, a mudrošću ublažiti. Na kraju misli da ipak postoji neki umni princip u prirodi, a kako će ga netko nazvati, njegova je stvar.

Nije sreća najviša ćudoredna vrednota, nego dobro. Ljudska historija je dio prirodnih znanosti. Mi nemamo posla s onostranošću nego s ovostranošću. "Nema ličnog boga, nikakvog stvoritelja neba i zemlje, ima samo gvozdenih prirodnih zakona. Oni i duh, koji u njima vlada, dobro su kao takvo."[344] Nije plemenito ono što Isus kaže da treba ljubiti svoje neprijatelje. Plemenito je ono djelovanje koje s najmanjim utroškom energije što je moguće manje šteti meni i drugima. Borba je zapravo najviši moral i nema velikih djela i pothvata bez prethodnoga duševnog uzbuđenja i potresa. "Ovaj zakon individualne psihologije je, prenesen na historiju, zakon svjetske povijesti."[345]

Za njegovo se vrijeme drži da je na početku najvećeg mutacijskoga razdoblja historije u kojem će njemstvo igrati vodeću ulogu, kao Francuska za vrijeme Revolucije i velikog Napoleona. Revolucije su najgori način popuštanja napetosti, jer se na taj način energija države dokida, a koeficijent koristi svodi na ništicu. Njemački razvoj pomalo slijedi engleski, a najvažniji zahtjev vremena je odvajanje države i Crkve. Svaka vjerska prisila je ostatak barbarstva i sasvim je nevažno što neki građanin vjeruje ili ne vjeruje. Važno je kakav je građanin. Jednako tako kao što mi je sasvim nevažno kakav život vodi jedna pjevačica, ima li ljubavnike ili nema. Ja sam platio ulaznicu ne da bi se divio nekoj djevici, nego da slušam dobru muziku. Isto tako je i s religijom. Važno je kakav je tko građanin, a ne vjeruje li ili ne.[346]

Kako vidimo, ova pomalo bizarna ličnost je u velikoj mjeri bila zadojena naprednim prosvjetiteljskim idejama 18. stoljeća, a kao i mnogi drugi pisci i umjetnici, vjeruje da mu uglavnom prirodne i društvene znanosti daju dovoljno materijala i argumenata da izgradi i filozofsku sliku svijeta, čovjeka i historije. Već smo vidjeli da takvo razmišljanje, koliko god moglo imati mnogo realnih i točnih konstatacija i stavova, nije nikad bilo dovoljno za filozofsko i dublje istraživanje historijskoga bivstva.

343 M. Kemmerich, *ibid.*, str. 294.

344 M. Kemmerich, *ibid.*, II. svezak (1914), str. 32.

345 M. Kemmerich, *ibid.*, str. 182.

346 M. Kemmerich, *ibid.*, str. 258-259.

3. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U FRANCUSKOJ

Uvod

(E. Boutroux. J. Lachelier. A. Fouillée. H. Poincaré)

Ako su kod Nijemaca krajem 19. i početkom 20. stoljeća nedostajale krupnije i značajnije filozofskohistorijske sinteze, onda se moglo očekivati da će kod Francuza ta činjenica biti još naglašenija, jer su oni oduvijek bili nešto manje sistematični mislioci nego Nijemci. Moglo bi se ujedno zaključiti da je u to vrijeme, pa sve do naših dana, razdoblje velikih filozofskih sistema, pa tako i sistematskih i cjelovitih filozofija historije, uz rijetke izuzetke, bilo prošlo. Koji su tome razlozi, imat ćemo prilike osvrnuti se, pa i bez pretenzija da se na to dade u potpunosti iscrpan i zadovoljavajući odgovor. Bez obzira na ove konstatacije, ne znači da u Francuskoj, kao što smo vidjeli i u Njemačkoj, nije bilo radova interesantnih, pa i važnih za ovu našu problematiku, koji su također imali i međunarodni odjek.

Cjelokupna društvena situacija u Francuskoj, s obzirom na razvoj kapitalizma, bila je uglavnom slična onoj u Njemačkoj, sa svim onim razlikama i specifičnostima koje su karakterizirale francusku historiju. Iako su građanske revolucije u Evropi već bile započele u 15. i 16. stoljeću, Francuska je silinom svoje revolucije u 18. stoljeću, kao i svojim radikalnim prosvjetiteljstvom, najsnažnije obilježila to evropsko razdoblje. Postrevolucionarno razdoblje restauracije i određeni klasni kompromisi nisu bili u Francuskoj dominantno obilježje društvenoga i političkog života kao npr. u Njemačkoj. Revolucija 1830. godine bila je ponovno međuklasni obračun, a osamnaest godina poslije nova revolucija je potresla francusku scenu. Francusku je jednako tako u svim tim revolucionarnim zbivanjima permanentno karakterizirala prisutnost radničkih i socijalističkih aspiracija za socijalnom jednakošću i pravednošću, od Babeufovih i Buonarottijevih komunističkih organizacija i težnji, preko lionskog ustanka radnika (1830.) do radničkih revandikacija u četrdeset i osmoj, koje su bile krvavo ugušene. Jednako je tako u

Pariškoj komuni radnička klasa pokušala prvi put u modernoj historiji ovladati državom, ali je i tada skupo platila taj svoj pokušaj. Buržoazija je i tada, kao i poslije, pravo na revoluciju priznavala sebi u borbi s feudalizmom, i s ushitom je slavila svoje "slavne revolucije", ali je drugim klasama to pravo odricala.

Liberalne, demokratske i slobodarske ideje građanstva, a zatim i radništva, bile su intimna opredjeljenja najboljih predstavnika građanskoga političkog života i francuske kulture. Oni su se ne samo oštro suprotstavljali klerikalnim tendencijama francuskoga katoličanstva da uspostavi cenzuru, granice i dogme koje se nisu smjele dovoditi u pitanje, nego su mnogi od njih dostojanstveno odbili Louisu Bonaparti potpisati vjernost i odobriti njegov državni udar. Mnogi su izgubili zaposlenja, mnogi su otišli i u egzil u druge zemlje, a trijumfalni povratak V. Hugoa nakon pada posljednjega francuskoga cara, Napoleona III., samo je pokazivao stupanj slobodarske i demokratske svijesti u francuskom narodu.

U tome je bila značajna razlika između društveno-političke situacije u Francuskoj i Njemačkoj toga doba, što je i ponukalo velikoga borca za socijalizam i humanizam Jeana Jaurèsa da na kongresu Internacionale u Amsterdamu 1904. godine, u debati s vođom njemačke socijaldemokracije A. Bebelom, oda puno priznanje njemačkoj socijaldemokraciji kao jednoj od najslavnijih partija progresivnoga svijeta i budućnosti Njemačke. Ali je u isti mah upozorio na njezinu političku nemoć, koju je vezivao uz nepostojanje revolucionarne tradicije u Njemačkoj i to što opće pravo glasa partija i radnička klasa nisu osvojili na barikadama nego su ga dobili od vlasti, odozgo. Ako se onima koji su ga osvojili teško može oduzeti, onima koji su ga dobili to je mnogo lakše. Tu je slabost Jaures objašnjavao i postojanjem još uvijek reakcionarne monarhije u kojoj parlament nije imao egzekutivnu vlast u svojim rukama i njegove je zaključke carska uprava mogla samovoljno kasirati.

Prema tome slobodarska, liberalna i demokratska svijest je kod Francuza bila rezultat niza revolucionarnih okršaja i sukoba koji su trajali cijelo jedno stoljeće. Zato se kod velikog broja njihovih najjačih intelektualaca, od filozofa do literata, historičara i sociologa provlači problematika slobode i morala kao stalni lajtmotiv njihovih misaonih, pa i praktičkih preokupacija. Zato im je blizak i problem društvene reforme, pa i socijalizma, bez obzira na to kako su se odnosili prema raznim tada postojećim koncepcijama (Saint-Simon, Fourier i njihovi sljedbenici, Comte, Renouvier, Michelet, Proudhon, Blanqui, L. Blanc, Lafargue, Sorel, Jaurès, Courbet, Daumier, Zola i toliki drugi).

Kada razmatramo filozofskohistorijske koncepcije u Francuskoj na prijelazu stoljeća, treba imati na umu ne samo dosad rečeno nego i francuske filozofske tradicije. U svim velikim nacijama njihova vlastita

duhovna tradicija je uvijek odlučujuća. Ona je kao velika rijeka koja ima glavni izvor po kome je prepoznatljiva, a svi raznovrsni pritoci samo ju čine još većom i moćnijom. Tako smo već vidjeli koliko je francusko prosvjetiteljstvo (da ne idemo još unazad do Descartesa) preko Saint-Simona utjecalo na Comtea i koliko su svi zajedno djelovali na razvoj francuske pozitivističke racionalističke filozofije i sociologije. Ako ovima dodamo već prikazanoga Renouviera te *Émila Boutrouxa* (1845–1921) koji je svojim djelom o slučajnosti i zakonitosti (*De la Contingence des lois de la Nature*, 1874. i *Idée de loi naturelle*, 1895.) istupio protiv shvaćanja krutog determinizma, strogih zakona koji negiraju svaki finalitet i slobodu, tada ćemo razumjeti, uz još neke druge utjecaje (Spencer, socijalni darvinisti) nastanak snažne sociološke škole É. Durkheima.

Francusku filozofsku scenu je u 19. stoljeću, s obzirom na navedene glavne preokupacije oko problema slobode, determinizma i indeterminizma, mehanicizma i stvaralaštva bitno karakterizirala već navedena linija koja je od francuskog prosvjetiteljstva vodila preko Saint-Simona do Comtea i naročito u ranijoj fazi Renouviera. Bez obzira na pozitivizam, ona je imala jako naglašenu socijalnofilozofsku dimenziju i u slobodnom razvoju čovjekovih duhovnih kreacija vidjela smisao ljudske egzistencije.

Druga jedna linija akademske filozofije bila je u stalnoj opreci prema tada prilično raširenom scijentizmu, mehanicizmu, organicizmu koji su prijetili da se ljudsko, historijsko izjednači i svede na prirodno i mehaničko. Kritiku znanstvenoga dogmatizma i apriorizma provodili su ne samo neki filozofi spiritualističke provencijecije kao *Main de Biran, F. Ravaisson* (1813–1900), *Lachelier* i *Boutroux* nego i poznati znanstvenici kao matematičar *H. Poincaré* (1853–1912) i fizičar *P. Duhem* (1861–1916) koje sve zajedno možemo uračunati u važne preteče Bergsonova antiintelektualizma i filozofije života. Poincaré je naglašavao da znanstveni stavovi nisu apsolutni nego konvencije, a Duhem da su fizikalni zakoni relativni i prejednostavni da bi se njima iscrpila spoznaja stvarnosti. Svaki fizikalni zakon je za njega približan zakon, te je za strogog logičara niti istinit niti neistinit.

Na Bergsonovu filozofiju je posebno značajno utjecala spiritualistička struja koja je osobito u Lachelierovim i Boutrouxovim djelima odlučno postavila problem slobode, zakona i slučaja i organskog shvaćanja svijeta. *Jules Lachelier* (1832–1918) oštro je istupio protiv mehanicizma i pozitivizma, vjerujući da mehanicizam vrijedi samo za fenomene, dok je unutrašnjost zbivanja određena svršenim, organskim principima, a izvor tih zbivanja je u slobodi impulsa. Na planu moralne i kulturne sfere postojanja vlada sloboda i stvaralaštvo, jer je svaka subjektivna

djelatnost rezultat samoodluke. Naglašavajući ovu kontingentnu spontanost, Lachelier je djelovao i na svog učenika *E. Boutrouxa* koji je, kao što sam već spomenuo, istupio prvenstveno protiv krutog determinizma i strogih zakona koji negiraju svaki finalitet i slobodu. Za njega u biti vlada indeterminizam, jer je bit stvarnosti stvaralačka, a duše sloboda. Takvu stvarnost ne mogu zato iscrpiti kauzalni zakoni. To ne znači da je svijet kaos, ali nije ni strogo determinirani proces. U njemu vlada harmonija bića koja su stupnjevito dana, pri čemu se viši oblici ne mogu svoditi na niže. Zato mehaničko shvaćanje svijeta treba zamijeniti organskim.

Spiritualistički organicizam je u to doba zastupao i *A. Fouillée* (1838–1912) koji je postavio tezu o *les idées-forces* koje su bit prirode i duha. Duhovno je po njemu pokretačka sila stvarnosti, a njezina bit je volja, koja je jedinstvo kauzaliteta i finaliteta. To su bili glavni izvori Bergsonove filozofije života i intuicionizma, koja je imala izvjesnu filozofsko-historijsku dimenziju.

Henri Bergson

Među najpoznatije francuske filozofe na prijelazu stoljeća spada u svakom pogledu *Henri Bergson* (1859–1941). Rođen je u Parizu; tu nakon završenog liceja Condorcet 1878. godine studira filozofiju na École Normale Superieur, te nakon završetka studija postaje profesorom na liceju u Angersu, a zatim na fakultetu u Clermont-Ferandu, gdje piše svoje prvo djelo *Essai sur les données immédiates de la conscience*. U tom djelu već postavlja one teme svog spiritualističkog pozitivizma, filozofije života i intuicionizma koje će u kasnijim djelima *Matière et mémoire* (1896) i *L'Évolution créatrice* (1907) svestranije obraditi. Od 1888. predaje filozofiju u Parizu, najprije na liceju Rollin i Henri IV, a godine 1900. već postaje profesorom filozofije na College de France, najuglednijoj znanstveno-pedagoškoj ustanovi u Francuskoj.

U svojim djelima Bergson nastavlja na kritiku prirodoznanstvenog duha vremena koji je oko 1880. godine bio u Francuskoj veoma raširen pod utjecajem Spencera, Darwina, Comtea i Tainea. Ova pobuna protiv racionalizma i intelektualizma, s primarnim naglaskom na nagonsko, voljno i nesvjesno već je imala svoje eminentne zastupnike u Schopenhaueru, Nietzscheu i E. v. Hartmannu. Bergson se svojim intuicionizmom pridružio svim tim nastojanjima, te je svojom cjelokupnom koncepcijom postao jedan od najpoznatijih predstavnika "filozofije života".

Kao i većina tadašnjih filozofa koji su se bavili i filozofskohistorijskom problematikom, ni Bergson nije razradio neku sustavniju filozo-

fiju historije. Ali, iz njegova dualističkog i intuicionističkoga koncepta moglo se mnogo toga zaključiti i u vezi s čovjekom kao prirodnim i historijskim bićem i u vezi sa samom historijom, što je Bergson pokušao u nešto potpunijem obliku zacrtati u svom posljednjem djelu *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932).

Osnovni Bergsonov stav je suprotstavljanje materijalnoga, kao inertnoga, kvantitativnoga, diskontinuiranoga i nestvaralačkog, duhovnom kao kvalitativnomu, kontinuiranom i stvaralačkom. U toj podvojenosti inteligencija pripada prvoj sferi stvarnosti, a intuicija drugoj. Inteligencija se osjeća kod kuće dok se nalazi među neživim objektima, među čvrstim tijelima. Ona nam koristi da se prilagodimo sredini, naša akcija ima u njoj svoj oslonac, a naša industrija svoja oruđa. "Ali, odatle bi trebalo da slijedi također da je naša misao, u svom čisto logičkom obliku, nesposobna predočiti pravu prirodu života, duboki smisao evolutivnog kretanja."[347] Napomenimo odmah da je ovaj zaključak, kao i uopće stav da je materija nestvaralačka i inertna, stav koji se povlači još iz vremena antičkoga i srednjovjekovnog idealizma, danas već potpuno prevladan. Iz toga su slijedili u velikoj mjeri samovoljni i neargumentirani Bergsonovi temeljni stavovi da se inteligencijom ne može zahvaćati sam život, stvaranje, trajanje itd. Na tom je, međutim, dualizmu izgrađena cijela Bergsonova metafizika.

Cijelu svoju filozofsku zgradu Bergson zasniva na analizi psihološkog života s jedne strane i fizičkoga, materijalnog s druge, da bi na toj analizi zasnovao stav o dvije različite stvarnosti koje se i mogu zahvaćati, spoznavati samo različitim spoznajnim sredstvima – intuicijom i inteligencijom. Već je u svomu prvom većem djelu o neposrednim činjenicama svijesti nastojao pokazati, kako sam navodi u svom djelu o stvaralačkoj evoluciji, "da psihološki život nije niti jedinstvo niti mnogostrukost, da on transcendira i *mehaničko* i *inteligentno*, i da mehanizam i finalizam imaju smisla samo tamo gdje postoji 'distinktna mnogostrukost', 'prostranost', pa prema tome grupiranje već prije postojećih dijelova: 'stvarno trajanje' znači u isti mah nedijeljeni kontinuitet i kreacija. U ovom radu mi primjenjujemo one iste ideje na život uopće, promatran uostalom i on sam s psihološkog stajališta."[348]

Bergson polazi od analize naših duševnih stanja (osjećanja, htijenja, predočivanja itd.) da bi zaključio da se ličnost neprestano mijenja. Psihički život je u stalnom mijenjaju, pa kad bi se jedno duševno stanje prestalo mijenjati, njegovo trajanje bi prestalo teći. Naša ličnost, koja se gradi u svakom trenutku nagomilanim iskustvom, bez prestanka se

347 Henri Bergson, *L'Évolution creatrice*, Paris 1937, str. II.

348 H. Bergson, *ibid.*, str. VII (u bilješci).

mijenja. Egzistirati znači mijenjati se. Ali, to se ne može kazati o postojanju uopće. Materija, ako ju dijelimo unazad preko molekula, atoma uvijek bi došla do konačnog, nepomičnog. I tu se nalazi osnovni pogrešni Bergsonov zaključak – kada misli da je materijalno i psihičko bitno različito, što prvo u osnovi nema trajanja, historije, dok drugo ima. Iako su dvije različite vrste stvarnosti, kao i organsko i anorgansko, koje se po mnogo čemu i bitnom razlikuju, ipak se ne razlikuju po tome što je samo jedno apsolutno promjenljivo i kreativno. U tome su zapravo te dvije sfere stvarnosti u biti identične. Materijalno je isto tako dijalektičko, tj. u stalnoj mijeni, kao i psihičko. I zato se ne možemo složiti da je priroda vremena svojstvena samo psihičkom, svijesti, intuiciji. "Svijet traje", pisao je Bergson. "Što dublje ulazimo u prirodu vremena, više ćemo razumjeti da trajanje (durée) znači invenciju, kreaciju oblika, kontinuiranu elaboraciju apsolutno novog."[349]

Organsko, iako je podvrgnuto istim fizikalnim i kemijskim zakonima, sastoji se od heterogenih dijelova jer je ono individuum. A individualnost nije nikad ostvarena, ona je manje stanje a više tendencija. Zato se o stvarima života ne smije razmišljati kao o modalitetima neorganske materije, te je život, živo biće u biti identično s psihičkim, svjesnim. I prije i poslije Bergsona neki su filozofi već zaključivali da se ne može organsko i historijsko svoditi na anorgansko i fizikalne zakone. Ali, odatle ne slijedi logički zaključak da je organsko identično s psihičkim.

Bergson ipak nije zapadao u zabludu klasičnoga spiritualizma da sve bivstvujuće svede na spiritualno, duhovno. Historijsko i znanstveno iskustvo je bilo već toliko bogato da se nije moglo jednostavno odbaciti materijalnost svijeta.

Bergson je prihvaćao mnoge rezultate znanosti i čovjekova iskustva te je na svojevrstan način pravio dihotomiju stvarnosti time što je samo duhovnomu, stvaralačkom elanu i na kraju svijesti pridavao karakter stvaralaštva, ali tako da se ono moglo iskazati samo kroz materijalno. Ovo je stajalište imalo tu pozitivnu stranu, kao i kod drugih citiranih spiritualista, da su njegovi zastupnici svojom kritikom jasno pokazali da se organski i historijski svijet ne može objasniti mehanicistički. Bergson je, dapače, za razliku od mnogih spiritualista i idealista odbacivao ne samo mehanicističko i kruto determinističko objašnjenje svijeta nego je u osnovi, iako ne u potpunosti, odbacivao i finalizam, teleologiju po kojoj se pretpostavljalo, kao npr. kod Leibniza, da sve bivstvujuće ostvaruje samo jedan unaprijed dani program. Jer "ako nema ničega nepredviđenog, ako nema invencije i kreacije u svemiru, vrijeme postaje također suvišno. Kao i u mehanicističkoj hipotezi, i ovdje se još pret-

349 H. Bergson, *ibid.*, str. 11-12.

postavlja da je *sve dano*. Ovako shvaćeni finalizam samo je obrnuti mehanizam."[350]

Ipak, dok se mehanicizam mora odbaciti, finalizam se u izvjesnoj mjeri mora usvojiti, pisao je Bergson. Ali zato treba jasno pokazati što se od finalizma može usvojiti, a što se mora odbaciti. Bergson se dosta zadržava na darvinizmu, neolamarkizmu kao i koncepciji de Vriesa o naglim promjenama (mutacijama), zaključujući da se za napredovanje organizma, veće mogućnosti prilagođavanja mora pretpostaviti neki unutrašnji princip upravljanja, a to je njegov *élan vital* (životni polet). Život, *élan vital*, prije svega je tendencija da djeluje na neorgansku materiju, a pravac ovog djelovanja nije predodređen. Zato i postoji nepredvidljiva raznolikost oblika koje život ostvaruje na svom putu, jer ovo djelovanje je ipak više ili manje kontingentno. Mehanicisti isključuju tu pretpostavku prvobitnog elana, poleta, unutrašnje sile koja vodi život sve složenijim oblicima, sve višim i višim životnim namjenama. Bergson ne niječe da evolucija znači i prilagođavanje organizma sredini. Ali, evolucija života je i nešto drugo, a ne samo prilagođavanje. Jednako tako nije ostvarivanje nekog plana. Progres svakako postoji, ali samo na nekoliko linija, a ne na svima. Između ovih linija postoje mnogi sporedni putovi, lutanja, zastoji i nazadovanja. Sve to skupa je više i bolje od nekog plana. Plan zatvara budućnost, a pred evolucijom života vrata budućnosti ostaju široko otvorena.

Biljke i životinje sigurno imaju isto porijeklo, ali je životni polet usmjerio jedne da stvore nerve i nervne centre, a druge, biljke, na oblikovanje klorofilne funkcije. Napomenimo odmah da je u ovom bitnom slučaju za razumijevanje prirodne evolucije, pretpostavka *élan vitala* sasvim suvišna, jer je znanosti dovoljna dinamična, polikvalitetna materija, kakva ona i jest, da objasni cijeli taj složeni proces evolucije.

Interesantno je da Bergson, iako je pretpostavljao intuiciju inteligenciji, pojavu čovjeka na zemlji veže za razdoblje kad je čovjekov predak počeo izrađivati prva oružja i oruđa, što je rezultat djelovanja inteligencije. I kod životinja postoji inteligencija, pa tako i izvjesno zaključivanje. Ali zaključivanje koje prošlo iskustvo usmjeruje na sadašnje, početak je pronalaženja. Izrada predmeta je ono čemu teži inteligencija životinja kao svome idealu. Ovo je međutim ostvario tek čovjek, a mehanički pro-

350 H. Bergson, *ibid.*, str. 42. Ovo stajalište je Bergson izrazio na više mjesta. Tako npr. na strani 54. piše: "Takva je filozofija života gdje smo se mi uputili. Ona teži prevladati u isti mah mehanizam i finalizam; ali, kako smo već najavili, ona se približava drugoj doktrini više nego prvoj." (*Ibid.*, str. 54.) Ili, "Treba dakle prevladati i jedno i drugo stajalište, kako mehanizma tako i finalizma, koji su, u osnovi, stajališta kojima je ljudski duh bio vođen prizorom ljudskog rada." (*Ibid.*, str. 97.)

nalasci su u početku bitni postupak inteligencije, te se i danas društveni život kreće oko izrađivanja umjetnih oruđa. "Nama je teško to primijetiti, jer promjene čovječanstva obično zakašnjavaju za transformacijom njegova oruđa. Naše individualne pa čak i društvene navike nadživljuju dosta dugo okolnosti za koje su bile stvorene, tako da se duboki učinci jednog pronalaska zapažaju kad smo mi već izgubili iz vida njegovu novost. Jedno stoljeće je prošlo od pronalaska parnog stroja, a mi tek počinjemo primjećivati duboki potres koji je izazvao. Revolucija koju je on proizveo u industriji nije manje potresla odnose među ljudima."[351]

Nastaju nove ideje i nova shvaćanja. Nakon nekoliko stoljeća naši ratovi i naše revolucije, ako ne budu zaboravljeni, neće mnogo značiti. Ali o parnom stroju, sa svim pronalascima i posljedicama koji ga prate, govorit će se sigurno kao što mi danas govorimo o bronci ili tesanom kamenu. "On će poslužiti da se definira jedno doba."[352] Ako uzmemo u obzir ono što nam historija i prahistorija pokazuju kao stalnu karakteristiku čovjeka i inteligencije, tada bismo čovjeka prije okarakterizirali kao homo fabera, a ne homo sapiensa. Zapravo, "*inteligencija je, promatrana u onom što izgleda da joj je prvobitno polazište, sposobnost da izrađuje umjetne predmete, naročito oruđe za izradu oruđa i da u tome beskonačno varira izrađivanje.*"[353]

I životinja ima "oruđa", ali ona su sastavni dio njezina tijela i njima se koristi pomoću instinkta. Instinkt je sposobnost izgrađivanja i iskorištavanja organskih oruđa, a inteligencija neorganskih. Oruđe instinkta se izrađuje i popravlja sâmo; ono pretpostavlja beskonačnu složenost i neobičnu jednostavnost funkcioniranja; ono savršeno i bez muke izvršava ono što mu je namijenjeno; ono je specijalizirano i ne mijenja se.

Oruđe napravljeno od inteligencije je, naprotiv, nesavršeno, do njega se dolazi naporom i ono je gotovo uvijek teško za rukovanje. Ali ono može imati veoma različite oblike i služiti bilo kakvim potrebama. Taj instrument "reagira na prirodu bića koje ga je proizvelo, jer, pozivajući ga da vrši jednu novu funkciju, on mu daje, tako reći, bogatiju organizaciju, budući da je umjetni organ koji produžuje prirodni organizam. Za svaku potrebu koju on zadovolji on stvara novu potrebu i tako, umjesto da zatvori, kao instinkt, krug akcije u kojem se životinja automatski kreće, on stvara toj aktivnosti neograničeno polje u kojem je tjera sve dalje i čini je sve slobodnijom. Ali ova prednost inteligencije nad

351 H. Bergson, *ibid.*, str. 150.

352 H. Bergson, *ibid.*, str. 151.

353 H. Bergson, *ibid.*, str. 151. Iz ovih se stavova vidi kako se Bergson nije ustručavao, unatoč svom spiritualizmu, posegnuti i za koncepcijama koje su materijalističke, u ovom slučaju i marksističke, a koje je moderna antropologija i etnologija usvojila kao svoja polazišta.

instinktom pojavljuje se tek kasno, kad inteligencija dovevši izradu na viši stupanj moći, već izrađuje strojeve za izradu oruđa. Na početku, prednosti i nedostaci izrađenog instrumenta i prirodnog instrumenta su tako dobro uravnoteženi da je teško reći koji će od njih osigurati živom biću više moći nad prirodom."[354]

Bergson je, kako vidimo, veoma jasno uočio karakter ljudskog rada za razliku od životinjskog utjecaja na prirodu te je dolazio do gotovo istih misli kao i neki drugi, čak i materijalistički filozofi (kod Marxa npr. ima sličnih formulacija o oruđima za pravljenje drugih oruđa). Samo što Bergson nije te spoznaje produbio prema sagledavanju utjecaja tog razvoja oruđa za proizvodnju na čovjekovu evoluciju. Njegova pažnja je bila zarobljena njegovim metafizičkim dualizmom koji je pokušao vidjeti i objasniti u cjelokupnoj stvarnosti i na kraju pokazati inferiornost materijalnog, nasuprot duhovnom, inteligencije nasuprot intuicije, racionalnog nasuprot iracionalnom. Iako je znao konstatirati da su instinkt i inteligencija dva divergentna rješenja, jednako elegantna, jednog istog problema, ipak je zaključivao da intuicija i inteligencija "predstavljaju dva suprotstavljena pravca svjesnog rada: intuicija ide u istom smjeru života, inteligencija ide u suprotnom smjeru, te se tako nalazi sasvim prirodno prilagođena prema kretanju materije."[355]

Bergson je u skladu sa svojim navedenim metafizičkim stavom sasvim samovoljno i u proturječju s razvojem znanosti zaključivao da ono što je fluidno u stvarnosti izmiče inteligenciji, a ono što je životno u živom izmiče potpuno. Za njega inteligencija okreće glavu od kretanja, a kretanje je bit stvarnosti, kao što je nekretanje prividno i relativno. Inteligencija polazi uvijek od nepokretljivosti i ako hoće predočiti kretanje rastavlja ga od nepomičnih elemenata. I zato može Bergson, na osnovi takvih pretpostavaka, zaključivati da "inteligencija nije uopće stvorena da misli *evoluciju*, u pravom smislu riječi, to jest kontinuitet promjene koja bi bila čista mobilnost."[356] Napomenimo samo da je sve ono što je čovjek preko razvoja znanosti dosad spoznao i ustvrdio o evoluciji, učinio samo raznovrsnom analizom stvarnosti, tj. inteligencijom. I zato se ponovno ne bih složio s Bergsonovom konstatacijom da je "*inteligencija karakterizirana prirodnim nerazumijevanjem života.*"[357]

Već sam bio naveo da Bergson, po staroj prevladanoj tradiciji, materiju shvaća mehanički, kao tromo, nestvaralačko bivstvo. A duh, život-

354 H. Bergson, *ibid.*, str. 153.

355 H. Bergson, *ibid.*, str. 289.

356 H. Bergson, *ibid.*, str. 177.

357 H. Bergson, *ibid.*, str. 179.

ni polet, kao ono što goni, razvija itd. i da je to, u osnovi, sasvim suvišna pretpostavka, jer se razvoj, kretanje, evolucija mogu u potpunosti razumjeti iz same dinamične i dijalektičke materije. Jednako tako je za stvaranje novih materijalnih, anorganskih i organskih oblika dovoljna u sebi dinamična materija, kao što je za daljnje, historijsko stvaralaštvo, potreban, osim ljudskoga tjelesnog organa (ruku ponajprije) i *ljudski* duh, u svojstvu imaginacije, intuicije i inteligencije. Ali taj duh nije naslijeđen, nego stvoren u dugotrajnomu evolutivnom procesu organskoga svijeta, pa prema tome ljudski mozak nije, kao što misli Bergson, medij preko kojeg se duh očituje, nego ontološka osnova, bitna pretpostavka postojanja i funkcioniranja duha.

Odričući materiji dinamičnost, impulzivnost i stvaralaštvo, Bergson je morao iznaći neki drugi princip koji su drugi spiritualisti nazvali duhom, sviješću, idejom ili voljom, a on životnim poletom. "*Životni polet* o kome govorim jest, uglavnom, zahtjev za stvaranjem. On ne može stvarati apsolutno, jer susreće ispred sebe materiju, to jest kretanje obrnuto od svog kretanja. Ali on zahvaća materiju, koja je sama nužnost, i teži da u nju unese najveću moguću sumu indeterminizma i slobode."[358] Bergson je kao spiritualist morao na kraju ipak doći do istih stavova kao i drugi spiritualisti. Materijalno i spiritualno su dvije nepomirljive suprotnosti, te je proizlaženje jednoga iz drugoga apriori odbačeno. Život je zato za njega psihološkoga karaktera, a u biti psihičkoga jer da sadrži nejasnu množinu članova koji se prožimaju. Zato, kaže Bergson, ako su njegove analize točne, svijest, ili bolje nadsvijest je zapravo izvor života. Svijest je sinonim pronalaženja i slobode. Između čovjeka i ostale prirode bitna je razlika ne samo u stupnju. Jedino je čovjek s kraja široke daske za skakanje, s koje je život uzeo svoj zamah, uspio preskočiti prepreku. U tom smislu je čovjek "kraj" i "cilj" evolucije. Život, međutim, nadmašuje svrhovitost i ostale kategorije. On je struja bačena u materiju koja iz nje vuče što može. Nije bilo ni projekta ni plana. Tako se život pojavljuje kao veliki val koji se širi iz jednog središta i koji se u jednom krugu zaustavlja. Samo je na jednoj točki prepreka provaljena, impuls je prošao slobodno. Svijest je jedino u čovjeku i s čovjekom produžila svoj put.

Neka druga evolucija mogla je dovesti do nekoga drugog čovječanstva. U našem čovječanstvu intuicija je potpuno žrtvovana inteligenciji. Izgleda da je u osvajanju materije svijest morala iscrpiti najbolje svoje snage. Intuicija je ipak tu, ali nejasna i diskontinuirana. Gotovo ugašena. Svjetiljka koja se oživljuje od vremena do vremena. Kad je pitanje naše slobode, naše ličnosti, našeg mjesta u prirodi – ona baca slabu

358 H. Bergson, *ibid.*, str. 273.

svjetlost koja makar i slabo obasjava tamu noći u kojoj nas ostavlja inteligencija.[359]

I najmanje zrno prašine čini jedno s cjelokupnim Sunčevim sistemom. Tako i sva organska bića ispunjavaju samo jedan impuls, obrnut kretanju materije. Sva se živa bića drže međusobno, životinja se naslanja na biljku, čovjek se naslonio na animalnost te je cijelo čovječanstvo jedna golema vojska koja trči pored, iza i ispred nas sposobna skršiti otpore i prepreke, može biti i samu smrt.

Na takvim svojim metafizičkim pretpostavkama pokušao je Bergson osvijetliti dva temeljna oblika ili fenomena ljudske egzistencije – izvore morala i religije. Dosljedan svom dualizmu, Bergson je i društvo, moral i religiju vidio u tom dualitetu: kao otvoreno i zatvoreno društvo, kao otvoreni i zatvoreni moral i kao statičku i dinamičku religiju.

Ljudsko društvo je za Bergsona skup slobodnih bića, ali se ta sloboda očituje na različite načine. Ako razmatramo društvo zasnovano na socijalnom instinktu, a instinkt je relativno nepokretan, imamo slučaj zatvorenog društva kome odgovara zatvoreni, ograničeni moral. Originerna struktura morâla morala je od prirode biti načinjena za jednostavna i zatvorena društva. "Rezultat ovog razmatranja je jasan: struktura čovjekova morala, originalna i fundamentalna, bila je sačinjena za jednostavna i zatvorena društva."[360] Drugoga morala, po njegovu mišljenju, nije bilo u planu prirode. Ona je predviđala izvjesno proširenje ovog morala, ali ne toliko da dovede u opasnost prvobitnu strukturu. Čovjek, izlazeći iz ruku prirode, bijaše inteligentno i socijabilno biće, a njegova socijabilnost je bila sračunata da favorizira individualni i grupni život. Ali inteligencija, šireći se svojim vlastitim naporom, poprimila je neočkivani razvoj. "Ona je oslobodila ljude zavisnosti na koju su bili osuđeni ograničenjima njihove prirode. U takvim okolnostima nije bilo nemoguće nekima među njima, posebno nadarenim, da ponovo otvore ono što je bilo zatvoreno i da učine barem za sebe ono što je bilo nemoguće prirodi da učini za čovječanstvo. Njihov primjer je završio da je povukao druge, barem u imaginaciji. Volja ima svoga genija, kao i misao, a genij prkosi svakom predviđanju. Posredstvom tih genijalnih volja životni elan, koji prožimlje materiju, dobiva od nje za budućnost vrste

359 Vidi H. Bergson, *ibid.*, str. 290.

360 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932, str. 53. U istom djelu je također pisao: "Jedan od rezultata naše analize bio je da duboko razlikujemo, u socijalnoj domeni, zatvorenost od otvorenosti. Zatvoreno društvo je ono čiji se članovi međusobno drže, indiferentni prema ostalim ljudima, uvijek spremni da napadnu ili da se brane, prisiljeni napokon na stanje borbe. Takvo je ljudsko društvo kad izlazi iz ruku prirode." (*Ibid.*, str. 287.)

obećanja o kojima nije bilo moguće pitanje kada se vrsta konstituirala. Idući od socijalne solidarnosti prema ljudskom bratstvu, mi dakle raskidamo s izvjesnom prirodom, ali ne s cijelom prirodom. Moglo bi se reći, promijenivši smisao spinozističkih izraza, da bismo ponovno došli do Naturae naturans, moramo se odvojiti od Naturae naturatae."[361]

Odatle proizlazi da je relativno lako formulirati prvi moral, jer je ograničen i uglavnom statičan. Ali je drugačije kod drugoga, jer naša inteligencija i jezik mnogo teže predočuje prijelaz i progres. Bez obzira na to je li ljudska vrsta nastala iz jednoga ili više stabala. Čovjek pokazuje uvijek dvije bitne crte, inteligenciju i socijabilnost. Socijabilnost u prirodi nalazimo usavršenu na dvije točke evolucije: kod insekata hymenoptera i čovjeka. S obzirom na instinkt i inteligenciju treba naglasiti i ne zaboraviti da je u razvoju ostala jedna resa instinkta oko inteligencije i da prosijavanje inteligencije postoji u osnovi instinkta. Na toj se osnovi može objasniti nastanak fabuliranja. Ako inteligencija prijeti da ugrozi i razruši socijalnu koheziju, inteligencija mora imati neku protutežu. "Ako ta protuteža ne može biti sam instinkt, jer je njegovo mjesto upravo zauzela inteligencija, potrebno je da neka virtualnost instinkta, ili ako se želi bolje, reziduum instinkta koji postoji oko inteligencije, proizvede isti učinak."[362] To on čini funkcijom fabuliranja koja se koja se preprečava intelektualnom radu. Tako nastaju primitivne religije, te možemo zaključiti da je "*religija dakle defenzivna reakcija prirode protiv razarajuće moći inteligencije.*"[363]

Prva je dakle funkcija religije da sačuva socijalno. Druga je povezana s problemom smrti. Misao o smrti u svijetu koji je stvoren da ne misli o smrti mora biti potisnuta ili anulirana slikom života nakon smrti. Tako je religija ujedno i "*defenzivna reakcija prirode protiv predodžbe, od strane inteligencije, o neizbježnosti smrti.*"[364]

Ako hoćemo razumjeti bit religije i historije čovječanstva, moramo prijeći od ove statičke i izvanjske religije na dinamičku, unutrašnju. Prva je bila određena da otkloni opasnost koju je inteligencija mogla nanijeti čovjeku. Ona je bila infraintelektualna, a magija i animizam su najprošireniji oblici ove statičke religije. Ali, čovjek je nastavio evoluciju i stvorio dinamičku religiju. Ako je prva bila infraintelektualna, ova je supraintelektualna. Ima, naravno, i posrednih, međustanja, kakva su bila u antičkoj civilizaciji. Budući da je čovjek jedina životinja čija je akcija slabo osigurana, koji oklijeva i tapka u mraku, koji stvara projekte

361 H. Bergson, *ibid.*, str. 55.

362 H. Bergson, *ibid.*, str. 124.

363 H. Bergson, *ibid.*, str. 127.

364 H. Bergson, *ibid.*, str. 137.

s nadom na uspjeh i strahom da ne uspiju, on je jedini koji zna za bolest i smrt. Religija je u tom smislu "*defenzivna reakcija prirode protiv onoga što bi moglo biti ponižavajuće za individuum, i razorno za društvo, u djelovanju inteligencije.*"[365]

Zatvorenom društvu je, kako smo vidjeli, po mišljenju Bergsona odgovarao zatvoreni, ograničeni moral i jednako tako statička religija. Ali, djelovanjem izuzetnih ljudi čovječanstvo korača naprijed i stvara nove društvene oblike i novi moral. I prije svetaca kršćanstva čovječanstvo je poznavalo grčke mudrace, izraelske proroke, budističke arahante i mnoge druge koji su bili nosioci novoga, kompletnog moraliteta, koji Bergson naziva i apsolutnim. U religioznom smislu to je nastanak dinamičke religije koja je najpotpunije utjelovljena u misticizmu. Ni u Grčkoj ni u staroj Indiji nije bilo potpunoga misticizma, jer ili je elan bio nedovoljan ili su mu bile suprotstavljene neke materijalne okolnosti ili suviše uska intelektualnost.

Ako misticizam treba promijeniti svijet, postavlja se pitanje kako. To bi bilo moguće samo na dva načina, putem dviju metoda, dva puta. Prvi je da se toliko intenzivira ljudski rad, djelovanje ljudske inteligencije, da obično oruđe ustupi mjesto golemu sistemu strojeva koji su sposobni osloboditi ljudsku djelatnost, što bi trebala osigurati politička i socijalna organizacija. Ovo je međutim opasno sredstvo, jer bi se mehaničko, mehanizam mogli okrenuti protiv misticizma.

Bolje je misliti o proširenju misticizma, mističkog elana na manje, izabrane skupine koje bi obrazovale jedno spiritualno društvo. To bi se razvijalo dok ne bi došlo do duboke promjene u materijalnim okolnostima koja bi omogućila, s duhovne strane, radikalnu transformaciju. To je put koji su veliki mističari slijedili. "Mi želimo samo reći, ako izvanjska sličnost među kršćanskim mističarima može ukazivati na jednu zajednicu tradicije i obrazovanja, njihova duboka suglasnost je znak identiteta intuicije koja bi se najjednostavnije objasnila realnim postojanjem Bića s kojim oni vjeruju da komuniciraju."[366]

Bergsonu je jasno da nema drugog izvora spoznaje od iskustva. Ali, on ujedno drži da su mistička doživljavanja također iskustvo kao izraz postojanja onog ostatka intuicije koja obavija inteligenciju. I ovdje bi intuicija trebala odnijeti pobjedu nad inteligencijom, jer inteligenciji je nedostupna bit trajanja, stvaralaštva. Zato tek od intuicije treba doći svjetlost, ako bi se ikad trebalo osvijetliti unutrašnjost životnog poleta, njegovo značenje i usmjerenost. "Jer ona je bila okrenuta prema unutra; i ako je, prvotnom intenzifikacijom, ona nama omogućila da shvati-

365 H. Bergson, *ibid.*, str. 219.

366 H. Bergson, *ibid.*, str. 265.

mo kontinuitet našeg unutrašnjeg života, ako većina od nas nije išla dalje, jedna viša intenzifikacija bi je možda dovela do korijena našeg bića i, time, do samog principa života uopće. Nema li mistička duša upravo taj privilegij?"[367]

Bergsonovo raspravljanje o misticizmu, kao jednom od putova, po njegovu mišljenju jedinom spasonosnom putu koji može riješiti proturječja i nedaće u koje je čovječanstvo zapalo, dolazi do zaključka da je misticizam usmjeren prema ljubavi. Ljubav mora biti usmjerena prema nečemu i zato se svi mističari slažu da bog ima potrebu za nama, kao i mi za bogom. Zašto bi on imao potrebu nego zato da nas voli. To bi bio zaključak filozofa koji se vezuju za mističko iskustvo. "Stvaranje mu se pokazuje kao pothvat Boga da stvori stvaraoce, da se pridruži bićima dostojnim njegove ljubavi."[368]

Mi smo međutim pokazali, kaže Bergson, da su materija i život dani zajedno i solidarno. Ljudi koji su razbili rezistenciju koju je davalo oruđe, koji su trijumfirali nad materijalnošću, i konačno ponovno našli boga, ti ljudi su mističari. "Oni su otvorili jedan put po kojem će drugi ljudi moći ići. Oni su, time, pokazali filozofu odakle je došao i kuda je išao život."[369]

Kad je čovjek izlazio iz ruku prirode, kako se izražavao Bergson, stvorio je zatvoreno društvo čiji su se članovi međusobno podržavali, ali su prema drugim ljudima, izvan njihove zajednice, bili indiferentni, uvijek spremni da napadnu ili da se brane. Čovjek je bio stvoren za takvo društvo kao mravi za mravinjak. Zajednica hymenoptera je krajnji izdanak jedne linije koji se pokorava instinktu, a čovjek je druga linija i pokorava se inteligenciji. Moral društva upućuje čovjeka na tu zatvorenu zajednicu, kao i statička religija koja ga čuva od razarajuće sile inteligencije.

Otvoreno društvo, međutim, obuhvaća cijelo čovječanstvo a stvara se dušama elita. *Élan vital* se produžava u tim pojedincima koristeći se ostatcima intuicije koja obavija inteligenciju. Dinamička religija se tako suprotstavlja statičkoj religiji, a misticizam je njezin najbolji izraz. Moral koji proizlazi iz tih dviju socijalnih stvarnosti je infraracionalan, i supraracionalan.

Suvremeno društvo, koje je najvećim dijelom rezultat djelovanja inteligencije, zasniva se na privatnom vlasništvu koje je, međutim, osnova porijekla ratova. "Porijeklo rata je vlasništvo, individualno ili kolektivno, pa kako je čovječanstvo predestinirano za vlasništvo po svojoj

367 H. Bergson, *ibid.*, str. 267.

368 H. Bergson, *ibid.*, str. 273.

369 H. Bergson, *ibid.*, str. 276.

strukturi, rat je prirodan."[370] Ratnički instinkt je tako jak da se prvi pojavljuje kad zagrebemo civilizaciju da bismo pronašli prirodu. Znamo kako se mališani vole boriti. Glavni uzroci rata su "povećanje stanovništva, gubitak tržišta, nedostatak goriva i primarnih materijala."[371] Inače, Bergson ne sumnja u mogućnost da se prebrode sve teškoće i izbjegnu ratovi.

Bergson ne vjeruje u historijsku fatalnost, te nema prepreke koje volja ne bi mogla prebroditi. Nema, dakle, neizbježnih, neumitnih zakona historije. Ali ima bioloških zakona. Ako je evolucija svijeta podvrgnuta izvjesnim zakonima, a on misli na određene snage životnog poleta, nemoguće je da je psihološki i socijalni život slobodan od njih. Kako uvijek izbija nekoliko tendencija, možemo reći da je progres načinjen od oscilacije između dvije suprotnosti. Jedino, teško je reći kad je jedna tendencija pretjerana i opasna da bi nastupila protivna. Mi nazivamo te tendencije i sile, kaže Bergson, "*zakon dihotomije* koji izgleda da provocira realizaciju samom njenom disocijacijom, tendencije koje su u početku bile različiti pogledi na temelju jedne jednostavne tendencije. Zatim predlažemo da se nazove *zakon dvostruke frenezije* zahtjev koji je imanentan svakoj od dviju tendencija kad se jednom realizirala separacijom, da bude slijeđen do kraja – kao da ima neki kraj!"[372]

Cijela naša civilizacija je afrodizijačka. Znanost pri svemu tome ima izreći svoju riječ i ona će to reći tako jasno da će trebati dobro poslušati. Neće više biti zadovoljstva da se toliko voli zadovoljstvo, te će i žena požurivati da se što prije dođe do toga da postane jednaka čovjeku, umjesto da "ostane instrument koji je ona još uvijek, čekajući da vibrira pod gudalom muzičara."[373]

Bergson je protiv ove težnje za luksuzom i pukim uživanjima koji su tako karakteristični za modernu civilizaciju. Pri tome navodi kolike je opasnosti čovjek proživljavao da bi nabavio razne mirodije, moderne strojeve itd. da bi zadovoljio zapravo umjetne potrebe. Postavlja se pitanje: uzrokuje li duh invencije nužno umjetne, artificijelne potrebe ili umjetne potrebe daju pravac duhu invencije. Bergson misli da je druga hipoteza vjerojatnija, smatrajući npr. da je parni stroj bio onaj izum što ga je znanost dala kada se to od nje tražilo. Doba strojeva je pomoglo čovjeku da zadovolji mnoge stvarne potrebe. Ali mu Bergson prigovara da je suviše ankuražirao umjetno, artificijelno, da je gurao prema luksuzu, "da je favorizirao gradove na račun propadanja sela, da je na kraju

370 H. Bergson, *ibid.*, str. 307.

371 H. Bergson, *ibid.*, str. 312.

372 H. Bergson, *ibid.*, str. 320.

373 H. Bergson, *ibid.*, str. 326-327.

povećao distancu i transformirao odnose između poslodavca i radnika, između kapitala i rada."[374]

Sve bi se ovo moglo korigirati, a stroj bi mogao biti samo dobročinitelj. Čovječanstvo bi trebalo unijeti isto toliko frenezije da pojednostavni svoju egzistenciju, kao što ju je upotrijebio da je komplicira. Inicijativa mora doći od čovjeka, jer ove posljedice nisu imanentna fatalnost stroja.

Bergson drži da je invencija prema mašinizmu nastala u isto vrijeme kad i prve aspiracije za demokracijom. On ne vjeruje u nesvjesno u historiji, jedino rezultati nisu morali uvijek biti samo oni koje se pretpostavljalo. Mašinizam je jedan od najvećih materijalnih uspjeha čovjeka na planetu. "Ali, u tom tijelu prekomjerno uvećanom, duša ostaje ono što je bila, sada suviše mala da ga ispuni, suviše slaba da njime upravlja. Odatle praznina između njega i nje. Odatle užasni socijalni problemi, politički, internacionalni, koji su isto toliko definicija ove praznine i koji, da bi je ispunili, izazivaju danas toliko nesređenih i nedjelotvornih napora: tu bi trebalo novih rezervi potencijalne energije, ovoga puta moralne. Ne ograničavajmo se, dakle, da kažemo, kao što smo to učinili prije, da mistika priziva mehaniku. Dodajmo da uvećano tijelo očekuje dodatak duše, i da bi mehanika zahtijevala mistiku."[375]

Bogovi starih gradova država bili su nacionalni i borili se s njima protiv drugih. Ovo vjerovanje je nespojivo s pravim misticizmom, tj. s osjećanjem pojedinaca da su instrument božji koji sve ljude ljubi istom ljubavlju i koji od njih zahtijeva da se međusobno vole. Zato je svaki imperijalizam nespojiv s ovakvim misticizmom.

Inteligencija je snažnim razvojem instrumenata, oruđa dovela do takvih komplikacija i perfekcija koje priroda nije predvidjela, dajući tim instrumentima golemu snagu, mnogo veću od našega tijela. Jedno putovanje je bilo započeto – trebalo bi ga zaustaviti. Sva ova invencija s otkrićem golemih energija počela je sa znanošću o materiji. A što je s duhom? I njemu se prilazilo tradicionalno, znanstveno, ne vidjevši da se ne može svoditi na kvantitativno. Bergson nije ni za tu liniju, kao ni za spiritualističku metafiziku po kojoj je mentalna aktivnost koekstenzivna moždanoj djelatnosti. Po njemu "aktivnost duha ima svakako materijalnog suputnika, ali koji u tome označava samo jedan dio: ostatak ostaje u nesvjesnom."[376]

Čovječanstvo stenje zdrobljeno u velikoj mjeri pod težinom napredaka koje je inteligencija ostvarila. Jednako tako ono ne zna da budućnost ovisi o njemu samom. Iako odluka o njegovu preživljavanju ovisi i

374 H. Bergson, *ibid.*, str. 332.

375 H. Bergson, *ibid.*, str. 335.

376 H. Bergson, *ibid.*, str. 340.

o preobražaju njegove duše, Bergson ne vidi, kao član svoga građanskog društva kojemu vidi mnoge mane i nedostatke, da su ipak na kraju krajeva nužni i preobražaji samoga društvenog ustrojstva. Da o karakteru društvenih odnosa ovisi kakve će posljedice izazvati određeni tehnički napredak. Da stroj nije uzrok uopće, nego uzrok bijede i neljudskosti zbog socijalnog sistema kome je nejednakost i vladanje ljudima utkano u tkivo. I zato je karakterističan i završetak cjelokupnoga djela: "Čovječanstvo stenje, napola zdrobljeno pod težinom napredaka koje je ostvarilo. Ono ne zna dovoljno da njegova budućnost zavisi od njega samog. Na njemu je da ponajprije vidi da li želi nastaviti živjeti. Na njemu je da se napokon upita da li želi samo živjeti, ili i da učini osim toga nužni napor da se, čak i na našem nepokornom planetu, izvrši bitna funkcija svemira, koji je mašina za pravljenje bogova."[377]

Bergson je bio suptilan građanski mislilac i sjajan stilist, koji je, osobito svojim analizama psihičkoga života, snažno djelovao na svoje suvremenike, posebno umjetnike (Gidea, Rollanda, Claudela, Péguya i druge), ali i na ličnosti kao što je bio npr. G. Sorel, osnivač revolucionarnog sindikalizma. Svojim iracionalizmom je, međutim, djelovao i na neke reakcionarne ličnosti na području kulture i politike koje su uvijek iskorištavale iracionalne momente ljudskog bića za propagiranje isključivih i nazadnih političkih koncesija. Ovo udubljivanje u probleme psihičkog života te njegovi stavovi da se psihičko, doživljajno i kreativno ne može mehanički sastavljati od kvantitativnih momenata, zadobili su priznanje i kod najznačajnijih francuskih psihologa (H. Walon, G. Dumas i dr.). Ali su oni u isti mah upozoravali da se ne može metafizički odjeljivati kvantiteta od kvalitete niti u procesima psihičkog života, kao što je pokušao učiniti Bergson.

Njegova kritika mehanicizma i mehaničkoga determinizma bila je također opravdana, pri čemu je, kako smo vidjeli, uglavnom slijedio poglede svojih učitelja (Lacheliera i Boutrouxa). Već sam prilikom izlaganja njegovih pogleda upozorio da se ne može akceptirati Bergsonova dihotomija, pri čemu je materijalno nestvaralačko, nepovijesno, a instinktivno, duhovno stvaralačko. Njegov *élan vital* je također suvišna pretpostavka koja kao neki deus ex machina rješava zamršene slučajeve evolucije. Već sam također spomenuo da je Bergson imao dobrih uvida u vezi s razvojem čovječanstva, pri čemu nije zazirao prihvatiti neke i čisto materijalističke stavove (razvoj oruđa, homo faber itd.) iako ih nije umio, s obzirom na svoj apriorni dualizam, produbiti do kraja.

U kritičkom odnosu prema suvremenoj građanskoj civilizaciji krio se zapravo Bergsonov negativan odnos prema racionalnom, inteligenciji,

377 H. Bergson, *ibid.*, str. 343.

kojoj ipak nije mogao osporiti da je bila osnova na kojoj je počivao sav taj raznoliki i zapanjujući razvoj čovječanstva. Zbog svog iracionalizma, Bergson nije mogao konzekventno tražiti rješenje u daljnjoj pobjedi racionalnoga, inteligencije, nego se nužno vratio onome čemu je davao primat s obzirom na slobodu i stvaralaštvo – intuiciji. A nju je mogao jedino naći u jednom obliku religioznosti – misticizmu. To je, zapravo, bio i kraj njegove misli i njegova mogućega plodnijeg djelovanja na tokove suvremene filozofske misli.

U vezi s daljnjim razvojem čovječanstva Bergson je gajio iluziju da se materijalni razvoj može zakočiti i da povratak ili prijelaz k jednostavnosti i humanosti mističara može riješiti nimalo lagan ljudski problem humanijega razvoja nego što je bio dosadašnji. Međutim, znanstvenu i tehničku evoluciju i stvaralaštvo nije moguće zaustaviti, iako ju je moguće regulirati. Upravo zbog toga napredni slojevi društva moraju pronalaziti one odgovore, s obzirom na društvene odnose i organizaciju društva, koji će najbolje odgovarati danom stupnju razvoja znanstveno-tehničke evolucije i koji će na taj način svoditi zlo i nehumano na najmanju moguću mjeru. Nikakve apstraktne ideje izvan vremena i prostora o humanosti i ljubavi ne mogu riješiti ljudski problem, iz jednostavnog razloga jer nijedno rješenje nije dano jednom zauvijek. Nema apsolutnih rješenja ljudskog problema i čovjekova razvoja. Svako rješenje je uvijek konkretno historijsko, apsolutno za određeno vremensko razdoblje, ali jednako tako relativno za cjelokupni tok historije. Za ta rješavanja potrebne su, naravno, i promjene u ljudskoj svijesti, promjene "ljudske duše", ali bez odgovarajućih promjena u socijalnim odnosima svaka lijepa ideja ostaje bez korijena lebdjeti u zraku. Svaka ljudska emancipacija novih socijalnih rješenja mora sadržavati i elemente utopijskog; ali, od određene granice utopija se lako pretvara u utopizam koji nužno doživljava historijski poraz.

Émile Durkheim

Glavni znanstveni doprinosa *Émila Durkheima* (1858–1917) pripada u svakom pogledu području sociologije. U Francuskoj je Durkheim imao nekoliko značajnih prethodnika koji su tokom 19. stoljeća svojim djelom u velikoj mjeri utjecali na filozofski i sociološki razvoj u Evropi. Saint-Simon i Comte su bili ti veliki mislioci kod kojih je još uvijek postojala izvjesna simbioza između filozofije i sociologije. Već smo imali prilike vidjeti da su i u drugim glavnim zemljama zapada osnivači sociologije bili po formaciji filozofi, eventualno još, kao što je bio slučaj s M. Weberom, s dopunskim studijima prava i ekonomije. Zato smo za ve-

ćinu onih najznačajnijih mogli njihova djela uporabiti i u svrhu prikaza filozofsko-historijskih problema, jer je filozofski duh apstrakcije još uvijek bio kod tih mislilaca veoma prisutan. Tako i kod Durkheima koji nije, poput nekih drugih mislilaca koje sam već prikazao, napisao niti jedno filozofskohistorijsko djelo, možemo ipak iz njegovih lucidnih razmatranja i analiza, osobito društvene podjele rada, izvući za našu potrebu mnoge ideje i shvaćanja koja se odnose na problematiku koju ovdje obrađujemo.

Durkheim je rođen 1858. u Epinalu u Lorraini, sedam mjeseci nakon smrti A. Comtea, kome će Durkheim biti najveći i najpoznatiji nasljednik na području sociologije. Otac mu je bio rabin u Epinalu, ali se Durkheim odlučio za drugi životni put. Studirao je na École Normale Superieure u kojoj susreće mnoge osobe koje će postati vodeće ličnosti u intelektualnom i političkom životu Francuske. Tu susreće H. Bergsona, J. Jaurèsa, koji mu je bio i ostao prisan prijatelj, filozofa G. Belota, E. Goblota, psihologa P. Janeta, historičara H. Berra i neke druge ličnosti. U školi su ga zvali "metafizičar", što je značilo njegovo jasno distanciranje od praktične politike, ali ne, kako ćemo vidjeti, i od socijalnih pitanja.

Njegovi učitelji su bili Ch. Renouvier i E. Boutroux, te je Durkheimov racionalizam imao korijene i u Renouvierovoj filozofiji, kao što je Boutroux sigurno djelovao na Durkheima da stvarnost shvati pluralistički, pri čemu svako područje podliježe vlastitim zakonitostima. Najjače je u školi na njega djelovao genijalni historičar N. F. de Coulanges, pa neki drže da je de Coulangesov utjecaj na Durkheima bio čak i jači nego onaj Saint-Simona i Comtea.[378]

Nakon završetka studija 1882. godine postaje gimnazijski profesor u Sensu i Saint-Quentinu. Godine 1885/6. dobiva državnu potporu za studijsko putovanje u Njemačku, gdje dobiva značajne poticaje od ka-

378 René König je u svom prikazu Durkheimove sociologije pisao: "Najvažniji utjecaj na École potjecao je međutim od genijalnog historičara Numa Fustel de Coulangesa koji je, uostalom, imao i bitan utjecaj na pojam 'Gemeinschaft' kod Ferdinanda Tönniesa. To je daljnji udarac onom shvaćanju da je Durkheim u svomu cjelokupnom stavu bio nehistoričan, zapravo ahistoričan: jaki historijski akcenti u njegovoj latinskoj disertaciji o Montesquieuu dolaze do izražaja i u posveti toga djela Fustelu de Coulangesu, što je u novije vrijeme dovelo do kontroverze, je li Fustel više utjecao na Durkheima nego sam Saint-Simon i Comte. Ako danas čitamo Fustelova izvođenja u *Cité Antique* (1865) o razvitku obitelji ili o razvitku magičkih predodžaba o neosobnim (anonimnim) silama prema personificiranim duhovima ili bogovima, tada se jasno vidi stalno djelovanje na Durkheima, i to ne samo u sociologiji obitelji, nego posebno i u sociologiji religije njegovih kasnijih godina." (R. König, *Emile Durkheim, Der Soziologe als Moralist, Klassiker des soziologischen Denkens,* München 1976, str. 316.)

tedersocijalista, posebno G. Schmollera i K. Büchera u vezi s njegovim glavnim djelom o podjeli rada. Nakon povratka, napisao je nekoliko rasprava o filozofiji i znanosti o moralu i društvu u Njemačkoj, te je na temelju tih radova pozvan u Bordeaux gdje od 1887. do 1902. marljivo i uporno radi na stvaranju sociologije kao posebne znanosti. U tom razdoblju izlaze njegova najznačajnija sociološka djela, s kojima je postao osnivač moderne francuske sociologije i jedan od najlucidnijih i najznačajnijih sociologa u svijetu. To su *De la division du travail social* (1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1894. u časopisu Revue Philosophique, a 1895. kao posebno izdanje), *Le suicide* (1897) te u pariškom razdoblju njegova života (1902–1917) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) i *Le Socialisme* (objavio M. Mauss nakon njegove smrti, 1927).

Godine 1898. osniva i *Année Sociologique* koji ubrzo postaje jedan od vodećih socioloških časopisa u svijetu. U njemu je Durkheim objavio golemi broj recenzija i prikaza raznih djela iz područja društvenih znanosti, iz čega se može vidjeti da je Durkheim vladao ne samo cjelokupnom sociološkom literaturom nego i u velikoj mjeri cjelokupnom glavnom literaturom društvenih znanosti svoga vremena.

Durkheim je imao značajne prethodnike i suvremenike u sociološkim istraživanjima. Tri su filozofa-sociologa sigurno imala na njega najjači utjecaj, što se iz njegova djela jasno raspoznaje. To su bili Saint-Simon, Comte i Spencer, koji je u Durkheimovo doba bio veoma cijenjen, iako se Durkheim u nekim bitnim pogledima nije slagao s njim.

Od francuskih sociologa treba barem spomenuti F. le Playa (1806–1884), koji je u mladosti bio također saintsimonist, a važan je za daljnje konstituiranje sociologije, jer je upotrebljavao empirijske metode istraživanja povezivanjem monografske deskripcije sa statistikom. Durkheimov suvremenik G. Tarde (1843–1904), kojeg sam u ovom djelu već naveo, bio je zastupnik psihološke sociologije koju je Durkheim odbacio. Tarde se bavio i problematikom kriminaliteta i psihologijom masa, pri čemu je dao uspješnu kritiku Le Bonove *Psihologije masa*. Već sam spomenuo da je Tarde bio protivnik evolucionizma i biologizma Spencerove sociologije, suprotstavljajući mu diskontinuitet invencije i podražavanja (imitacije), koju je držao osnovnim zakonom socijalnoga života. Bez obzira na to što se Durkheim nije slagao s njegovom teorijom, ipak se ne može zanemariti niti ovaj utjecaj.

Durkheimovo djelo je, kako rekosmo, prvenstveno i bitno sociološko. Ali kako ono tretira i neka opća pitanja društvenoga života i razvoja, nastojat ću ih izlučiti iz golema sociološkoga empirijskog materijala i na taj način pokazati da je njegovo djelo imalo značajnu filozofskohistorijsku dimenziju.

Ako uzmemo u obzir njegove filozofske prethodnike, kao i cjelokupnu francusku tradiciju, logično je bilo da je Durkheim, pogotovo kao sociolog, nastavljao na najbolje francuske racionalističke tradicije. U predgovoru svome poznatom djelu o pravilima sociološke metode Durkheim je pisao da se njegova metoda ne može nazvati ni pozitivističkom ni spiritualističkom, nego racionalizmom. A to je značilo da se u sociološka istraživanja ne mogu upletati nikakvi metafizički ili transcendentalni principi, nego se sve što se zbivalo u prošlosti može svesti na uzroke i posljedice, koje se zatim može pretvoriti u pravila djelovanja u budućnosti. Jednako je tako kod najboljih građanskih sociologa teoretičara, čak i mnogo više nego kod filozofa, što je i razumljivo s obzirom na predmet istraživanja, već spomenuta tendencija prema realizmu izrazito naglašena i kod Durkheima. On je ne samo tvrdio da socijalne činjenice treba tretirati kao "stvari" nego da se i društveni fenomeni i društveni razvitak ne mogu razumjeti polazeći od samih individuuma, nego jedino polazeći od društvene cjeline. Socijalne činjenice se razlikuju i od organskih i od psiholoških pojava. Sociološki zakoni nisu samo posljedica općih zakona psihologije, kao što su mislili i Comte i Spencer. Za Durkheima objašnjenje društvenog života treba tražiti u prirodi samoga društva. "Na osnovi tog principa, društvo nije jednostavan zbir individuuma, nego sistem formiran njihovim udruživanjem specifična je realnost koja ima svoja vlastita obilježja."[379] Bez pojedinca nema, naravno, društva; ali te pojedinačne svijesti moraju biti tako udružene da iz tog spajanja proizlazi društveni život. Determinirajući uzrok jedne socijalne činjenice treba tražiti u prethodnim socijalnim činjenicama. "Grupa misli, osjeća, djeluje sasvim drugačije nego što bi činili njeni članovi kad bi bili izolirani."[380]

Da društvo zajedno s individuumima koji ga čine prolazi različite etape razvoja, to je već tada bila jasna i neprikosnovena činjenica. Trebalo je otkriti uzroke toga razvoja, u čemu je postojala, kako smo već dosad imali prilike vidjeti, prilična lepeza različitih mišljenja i teorija. Durkheim je već na početku svoga glavnog djela postavio tezu da je podjela rada jedan od bitnih *zakona* društvenog razvitka i jedan od kamena temeljaca društvenog poretka. "Ništa ne izgleda lakše, na prvi pogled, nego odrediti ulogu podjele rada. Zar njeni učinci nisu svima poznati? Jer ona u isti mah povećava proizvodnu snagu i umješnost radnika, ona je nužan uvjet intelektualnog i materijalnog razvitka društva; ona je izvor civilizacije."[381]

---

379 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1910, str. 127.

380 É. Durkheim, *ibid.*, str. 128.

381 É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris 1932, str. 12.

Durkheim je, kako vidimo, stavio u težište svog ispitivanja fenomen *podjele rada*. On pristupa tom problemu sociološki, osvjetljavajući razne situacije u koje dolaze društvene grupe i narodi zbog podjele rada. Ali, ako je podjela rada *opći zakon* historijskog razvitka, onda eo ipso pripada filozofskom razmišljanju o specifičnostima i karakteru historijskog razvitka. Pitanje pred kojim su bili mnogi filozofi: možemo li govoriti o zakonima društvenog razvitka, i po čemu bi se oni razlikovali od prirodnih zakona, Durkheim bez kolebanja rješava ustvrđujući da je podjela rada ne samo opća karakteristika i zakon društvenoga razvitka nego i izvor i temelj same civilizacije.

U analizi podjele rada Durkheim najprije konstatira da podjela rada dovodi do društvene solidarnosti koju razlikuje kao mehaničku i organsku. Mehanička solidarnost postoji uglavnom u primitivnim društvima u kojima se pojedinac stapa s kolektivom, kada se individualna svijest stapa s kolektivnom svijesti. "Sasvim je drugačije sa solidarnošću koju stvara podjela rada. Dok prethodna implicira da pojedinci sliče jedni na druge, ova pretpostavlja da se oni međusobno razlikuju. Prva je moguća samo u mjeri u kojoj je individualna ličnost apsorbirana u kolektivnu ličnost; druga je moguća samo ako svatko ima svoju vlastitu sferu djelovanja, prema tome ako ima ličnost. Potrebno je dakle da kolektivna svijest ostavlja nepokriven jedan dio individualne svijesti, da bi se tu uspostavile one specijalne funkcije koje ona ne može regulirati; i što je ta regija šira, jača je kohezija koja proistječe iz te solidarnosti."[382]

Ukoliko su društva primitivnija, utoliko ima više sličnosti među pojedincima. Kažnjavanje gospodari čitavim pravom kod nižih društava, jer religija tu prožima cijeli pravni život, te je svaka povreda prava, običaja itd. u biti povreda religijskih shvaćanja i normi. Zato npr. cijelo židovsko pravo, kao što postoji u Petoknjižju, nosi u najvećoj mjeri kazneno obilježje. Rimsko društvo, kada je nastalo pravo XII ploča, bilo je razvijenije od židovskog, te se zato u tim zakonima u osnovi nalaze načela našeg današnjeg prava, dok u prvom slučaju to nije tako. Prema tome "stanje više ili manje potpune razjedinjenosti u kome se nalaze pravni i religiozni elementi jedan je od najboljih znakova po kojima se može prepoznati da li je jedno društvo više ili manje razvijeno od nekog drugog."[383]

Zajednička svijest i solidarnost nisu, naravno, u cijelosti izražene kroz kazneno pravo. Postoje razna stanja kolektivne svijesti čije se djelovanje opaža kroz moralna shvaćanja, javno mnijenje, a da s njima nije spojena nikakva zakonska sankcija. Ali, ako je neko društvo bilo manje

382 É. Durkheim, *ibid.*, str. 100-101.

383 É. Durkheim, *ibid.*, str. 113.

prožeto religioznošću, sankcije su bile manjega opsega i ne tako sveobuhvatne. Tako su sankcije u židovskom društvu bile mnogo šire i oštrije nego u atenskom ili rimskom. Zato su i kod kršćanstva, koje je nastalo na tom već razvijenijem stupnju, bez obzira na mnoge netrpeljivosti, sankcije bile blaže ili parcijalnije, jer se ono nije moglo nametnuti društvu istim autoritetom kao religije u prethodnim društvima. "Eto kako se dogodilo da je buđenje slobodne misli u njedrima kršćanstva bilo relativno rano. Od samog početka osnivaju se različite škole pa čak i suprotstavljene sekte. Tek što su se kršćanska društva u srednjem vijeku počela organizirati kad se pojavila skolastika, prvi metodski napor slobodne refleksije, prvi izvor raskola. Prava diskusije su bila u principu priznata. Nije nužno dokazivati da je pokret nakon toga samo jačao. Tako je religiozni kriminalitet završio time što je potpuno ili gotovo potpuno izašao iz kaznenog prava."[384]

Zato se može također konstatirati jednu pravilnost, zakonitost društvenog razvoja, a ta je da religija obuhvaća sve manji dio društvenog života. "Međutim, ako postoji istina koju je historija stavila izvan sumnje, to je da religija obuhvaća sve manji i manji dio socijalnog života. U početku, ona obuhvaća sve; sve što je društveno jest i religijsko; dvije riječi su sinonimi. Zatim, malo po malo, političke, ekonomske, znanstvene funkcije oslobađaju se od religioznog utjecaja, konstituiraju se posebno i poprimaju sve jače istaknuto svjetovno obilježje."[385]

Možemo dakle ustvrditi da zajednička svijest u društvenoj evoluciji postaje sve slabija i neodređenija. To nije karakteristika samo naše najnovije civilizacije nego se neprekidno zbiva od najdavnijih vremena. To je neumitni zakon protiv kojeg bi bilo besmisleno buniti se. Sam ovaj zakon pokazuje dovoljno svu veličinu i značenje uloge podjele rada. Budući da mehanička solidarnost tokom društvene diferencijacije slabi, treba je nešto zamijeniti da bi društvo napredovalo. Uzaludna je tvrdnja da kolektivna svijest jača istodobno sa sviješću pojedinaca. Te se dvije vrijednosti kreću u suprotnim pravcima. Ali, društva ipak napreduju, te je potrebna neka nova spona koja će taj razvoj osiguravati. Ta spona može biti jedino ona koja proistječe iz podjele rada. "Zakon je dakle historije da mehanička solidarnost, koja je u početku jedina ili skoro jedina, postupno gubi tlo, a da organska solidarnost malo pomalo postaje nadmoćna."[386]

384 É. Durkheim, *ibid.*, str. 137.

385 É. Durkheim, *ibid.*, str. 143.

386 É. Durkheim, *ibid.*, str. 149. Durkheim je također na taj način objašnjavao prvobitni komunizam, tj. postojanje kolektivnog vlasništva. Tamo gdje postoji samo kolektivna ličnost, mora postojati samo i kolektivno vlasništvo. "Ono

Ako je ova tvrdnja točna, zaključuje Durkheim, onda moraju postojati dva društvena tipa koja odgovaraju tim dvjema vrstama solidarnosti. To je razvoj društva od jednoličnih, potpuno sličnih skupina koje možemo nazvati hordom, pa preko klasa do segmentnih društava sastavljenih od klanova. Klan je i osnovna politička jedinica i starješine klanova su jedine društvene vlasti. U tim društvima religija prožima cjelokupni društveni život, a razlog tome je taj što se društveni život sastoji isključivo od vjerovanja i zajedničkih običaja koji, zahvaljujući jednodušnoj suglasnosti, dobivaju osobitu snagu. I to je zakonitost. Jer "zato što su sve te društvene mase bile oblikovane od homogenih elemenata, to jest zato što je kolektivni tip tu bio veoma razvijen a individualni tipovi rudimentarni, bilo je neizbježno da sav psihički život društva poprimi religiozni karakter."[387]

Podjelom rada nastaju nove društvene strukture te i solidarnost nije više mehanička nego organska. Pojedinci se u tim društvima ne grupiraju po njihovim odnosima srodstva, nego po djelatnosti koju obavljaju. "Njihova prirodna i nužna sredina nije više rodna sredina, nego profesionalna sredina. Ne označava mjesto svakoga krvna veza, realna ili fiktivna, nego funkcija koju vrši."[388] To dolazi osobito do izražaja na višem stupnju razvoja podjele rada, posebno u gradovima.

I sam Durkheim navodi da ovaj zakon koji je eksplicirao može podsjetiti na Spencerova shvaćanja kako mjesto pojedinca u društvu raste s razvojem civilizacije. Ali, kaže Durkheim, Spencer vidi druge razloge toj činjenici. Stapanje pojedinca u grupi Spencer je obrazlagao pomoću modernih ideja, misleći da je morala postojati neka prinuda da bi se čovjek mogao odreći svojih individualnih prava ili ih toliko suziti. Međutim, ako je u nižim društvima individualnoj ličnosti dano tako malo mjesto, "to nije zato što je ona bila umjetno sužena ili potisnuta, nego jednostavno zato što u tom trenutku historije *ona nije postojala.*"[389] Prema tome iščezavanje individuuma ne započinje nastankom despotske vlasti, kao što neki misle, jer u toj despotskoj vlasti treba vidjeti prvi korak na putu individualizma.

Jednako tako je pogrešno mišljenje da je egoizam polazna točka čovječanstva, a altruizam kasniji proizvod. Ako bismo i prihvatili neka Darwinova gledanja s obzirom na problem društvenog morala, to treba činiti s mnogo opreza i suzdržljivosti. Ona ne vode računa o povoljnom

će moći postati individualno tek kad individuum, oslobađajući se mase, i sam postane osobno i posebno biće, ne samo kao organizam, nego i kao faktor društvenog života." (É. Durkheim, *ibid.*, str. 155.)

387 É. Durkheim, *ibid.*, str. 154.

388 É. Durkheim, *ibid.*, str. 158.

389 É. Durkheim, *ibid.*, str. 171.

utjecaju društva na svoje članove, koji ublažuje pa i neutralizira surovu borbu za život. Svuda gdje ima društva, ima i altruizma, jer ima solidarnosti.

Uočavajući podjelu rada kao osnovni zakon razvoja društva, Durkheim je, naravno, morao postaviti i pitanje o uzrocima napretka podjele rada. Osvrćući se na moguće objašnjenje da je čovjekova sreća bila osnovni uzrok sve veće podjele rada i razvoja sredstava za rad, Durkheim odmah napominje da bi u tom slučaju to povećavanje naše sreće već davno doseglo krajnju granicu, kao i civilizacija koja iz nje proizlazi. Došlo bi veoma brzo do zaustavljanja razvoja i same civilizacije. Jer umjereni razvitak bio bi za čovjeka dostatan da osigura individuumima svu količinu uživanja koje mogu podnijeti. "Čovječanstvo bi brzo došlo u stanje nepromjenjivosti iz kojeg ono ne bi više izišlo. To se dogodilo životinjama: većina njih se već stoljećima ne mijenjaju, jer su došle u to stanje ravnoteže."[390]

Durkheim dalje ukazuje kako svaka naša djelatnost, osjećanje, moralnost itd. imaju svoje granice, jer bi u protivnom nastale teške deformacije. To vrijedi i za područje duhovnog života kao i materijalnog. "Postoji dakle neki normalni intenzitet svih naših potreba, intelektualnih, moralnih, kao i fizičkih, koji se ne može prekoračiti. U svakom trenutku historije, naša žeđ za naukom, umjetnošću, blagostanjem određena je kao naše želje, i sve što ide preko te mjere ostavlja nas indiferentnim ili izaziva patnju."[391] Zato sve ono što mi danas na višim stupnjevima civilizacije uživamo, u davna vremena za to nisu bili pripremljeni. Da bi mogli to cijeniti, potrebno je da ljudi steknu navike i ukuse koje nisu imali, tj. da izmijene svoju prirodu. A to su i činili, što dokazuju historijski preobražaji kroz koje je čovječanstvo prolazilo.

Ti preobražaji nisu nastajali zato što su ljudi htjeli biti sretniji. Jer, promjene su uvijek nužne, ali je teško mijenjati navike koje su s vremenom stečene. Današnji rad npr., za ljude je koristan, ali ga većina osjeća kao ropstvo. Naraštaji koji uvode ove promjene ne beru njihove plodove, pa prema tome nije očekivanje sreće ono što ih navodi na te promjene. "Ali, ako je tako, ne može se više pitati da li se sreća povećava s civilizacijom. Ona je pokazatelj stanja zdravlja. A zdravlje jedne vrste nije potpunije zato što je ta vrsta nekog višeg tipa. Neki zdravi sisavac nije zdraviji od isto tako zdrave praživotinje. Tako mora biti i sa srećom. Ona ne postaje veća jer djelatnost postaje bogatija, nego je ona svugdje ista gdje je djelatnost zdrava. Najjednostavnije biće i najsloženije biće uživaju istu sreću ako podjednako ostvaruju svoju priro-

390 É. Durkheim, *ibid.*, str. 215-216.

391 É. Durkheim, *ibid.*, str. 219.

du. Normalan divljak može biti isto tako sretan kao i normalan civiliziran čovjek."[392]

Život je, kaže Durkheim, u načelu dobra stvar, jer ga kudikamo veći broj ljudi više voli nego smrt. Ali to može funkcionirati samo ako u prosječnom životu sreća preteže nad nesrećom. Samoubojstva su zato i rijetka, jer je nada u sreću veća od obrnutog, a i nagon samoodržanja igra kod toga važnu ulogu. Samoubojstva se, međutim, uglavnom pojavljuju u civilizaciji. Podjela rada nije ipak uzrok tih društvenih promjena, ali niti fizički uvjeti, jer se prirodna sredina uglavnom ne mijenja. Društvene promjene moraju dakle proizlaziti iz same društvene sredine. Uzroke koji objašnjavaju razvitak podjele rada treba tražiti u promjenama društvene sredine. Durkheim je već prije upozorio da se podjela rada stalno razvija ako segmentni sklop društva nestaje, te zaključuje: "Porast podjele rada je dakle posljedica te činjenice što društveni segmenti gube od svoje individualnosti, što pregrade koje ih razdvajaju postaju propusnije, jednom riječi, što se među njima stvara jedno srastanje koje društvenoj građi daje slobodu da ulazi u nove mogućnosti."[393]

Zbližavanje među individuumima postaje prisnije nego što je bilo prije te nastaju kretanja između dijelova društvene mase koji dotad nisu bili povezani, niti imali odnose. Društveni odnosi postaju brojniji jer se rasprostiru izvan njihovih prvobitnih granica. Podjela rada se dakle utoliko više razvija, ukoliko postoji više pojedinaca koji su međusobno povezani te mogu djelovati jedni na druge. To zbližavanje naziva Durkheim moralnom i dinamičnom gustinom te zato formulira da je "progres podjele rada u direktnom odnosu s moralnom ili dinamičnom gustinom društva."[394]

Ovo zgušnjavanje društava, dakle i napredovanje u podjeli rada, Durkheim objašnjava prvo porastom stanovništva na manjem prostoru i drugo, nastankom i razvojem gradova, jer u segmentarnom društvu nema gradova, i treće, razvojem sredstava saobraćanja. Durkheim ipak ne ide do dna, do osnova razvoja podjele rada, jer sve ovo što napominje više su njegove posljedice koje, naravno, djeluju i povratno na dublje uzroke ove pojave.

To se osobito dobro vidi kada pokušava objasniti situaciju u Kini ili Rusiji, koje su brojem stanovništva veće od najciviliziranijih naroda Evrope. On to objašnjava time što porast društvenog opsega nije pratila i gustoća društvene mase. Zato zaključuje da "*podjela rada varira u upravnom odnosu s obimom i gustinom društava, i ako ona kontinuira-*

392 É. Durkheim, *ibid.*, str. 223.

393 É. Durkheim, *ibid.*, str. 237.

394 É. Durkheim, *ibid.*, str. 238.

no napreduje tokom društvenog razvitka, razlog je taj što društva postaju redovito zgusnutija i veoma općenito obimnija."[395]

S obzirom na opseg i gustinu društva podjela rada je sve jača i izrazitija zato što je borba za život sve žešća, te je podjela rada ujedno i rezultat borbe za život i u izvjesnom smislu njezino ublaženo rješenje. Veća žestina borbe dovodi do jačanja i razvijanja naše inteligencije i osjećajnosti. Tako se čovječanstvo osposobljava da prima višu i raznovrsniju kulturu. Kolektivni život nije dakle nastao iz individualnog života, nego obratno. Zato individualni život uvijek nosi sobom obilježja prethodne društvene sredine. On nema ničega protudruštvenog, jer je proizvod društva, a nije ni apsolutna ličnost monade koja je dovoljna samoj sebi. Međutim, kolektivna svijest u tom razvoju postaje sve slabija i neodređenija. Ona postaje sve apstraktnija, što se vidi u transcendentnosti ideje o bogu, racionalnijem obilježju prava i morala itd. Civilizacija postaje racionalnija i logičnija, jer racionalno je samo ono što je univerzalno. Ono što pravi pometnju pri rasuđivanju je posebno i konkretno.

Uzroci podjele rada su dakle prvenstveno *društveni*, ali je ta podjela vezana i za organsko-psihičke uvjete. Rođenjem pojedinac stječe određene sklonosti koje ga predodređuju za izvjesne funkcije. Društveni su razlozi pri svemu tome ipak za Durkheima bitni. Tako se podjelom i napretkom podjele rada stvara i civilizacija, ali ona nije cilj koji pokreće narode svojom privlačnom silom, nego je posljedica navedenih društvenih uzroka. "To nije pol prema kome se orijentira historijski razvoj, i kome se ljudi nastoje približiti da bi bili sretniji ili bolji; jer ni sreća, ni moralnost ne povećavaju se nužno s intenzivnošću života. Oni se kreću jer se treba kretati, a ono što određuje brzinu ovog hoda jest veći ili manji pritisak jednih na druge, prema tome da li su više ili manje brojni."[396]

Bez obzira na to što je razvoj civilizacije dan njezinim unutrašnjim uzrocima i ne ovisi o planovima ili željama ljudi, ipak put koji vodi tom cilju može biti skraćen. Misao koristi prijašnja iskustva, pa tako može i djelovati na taj razvoj. Ideali se isto tako ne mogu isključivati. Ali, ako je ideal određen, on nije nikad konačan. Napredak je posljedica već navedenih promjena i nema razloga pretpostaviti da će on ikad prestati. To bi se dogodilo kad bi sredina postala nepromjenjiva, a to je nemoguće. Uvijek će biti kretanja stanovništva, nasilnih ili pak prodiranja iz gusto naseljenih krajeva u manje naseljene, jer društva postaju sve više pokretljiva i gipkija. I zato, "iako mi slijedimo uvijek određene i ograničene ciljeve, postoji i uvijek će postojati, između krajnjih točaka do

395 É. Durkheim, *ibid*., str. 244.

396 É. Durkheim, *ibid*., str. 328.

kojih stižemo i cilja kome težimo, prazan prostor otvoren za naše napore."[397]

Podjela rada, kako smo vidjeli, dovodi za Durkheima, ponajviše do društvene solidarnosti, ali i do sasvim različitih i suprotnih rezultata. Tako napominje Durkheim da su rezultati podjele rada i industrijske i trgovačke krize, neprijateljstva između rada i kapitala te specijalizacija u znanostima koja vodi gubljenju jedinstva znanosti i solidarnosti cjeline. Zato je filozofija neka vrsta kolektivne svijesti znanosti, a uloga kolektivne svijesti, kao i na drugim područjima, opada ako se rad više dijeli. To je točno ako se filozofija, kaže Durkheim, tretira kao sinteza bitnih znanstvenih dostignuća, ali ne ako se filozofija shvati kao univerzalna disciplina ljudskoga duha koja ima svoj vlastiti predmet i metodu istraživanja.

S obzirom na prvi i drugi slučaj društvene anomije do koje dolazi u procesu podjele rada, a to su industrijske i trgovačke krize i neprijateljstvo između rada i kapitala, Durkheim drži da su uzroci klasne borbe u suvremenom društvu više psihološke prirode nego socijalne. Klasna borba za njega ne proizlazi iz podjele rada, nego iz toga što je potrebno ne samo da svatko ima svoj zadatak nego da mu taj zadatak i odgovara. "Međutim, upravo taj uvjet nije ostvaren u primjeru koji istražujemo. Zaista, ako ustanova klasa ili kasta rađa nekad bolna trvenja, umjesto da stvara solidarnost, razlog je što raspodjela društvenih funkcija na kojoj ona počiva ne odgovara ili bolje reći više ne odgovara raspodjeli prirodnih talenata."[398] Nakon određenog razvoja klasa i klasnih odnosa, dolazi do toga da su jedne klase postale sposobne za funkcije za koje u početku nisu bile osposobljene, a druge, vladajuće, gubile su te prednosti. Prema tome podjela rada stvara solidarnost samo ako je spontana i u mjeri u kojoj je spontana. A rad se dijeli spontano jedino u tom slučaju ako je društvo tako oformljeno da društvene nejednakosti vjerno izražavaju prirodne nejednakosti. Za to je potrebno, međutim, da nikakav vanjski uzrok ove nejednakosti niti pojačava niti umanjuje. "Eto zbog čega je u organiziranim društvima neophodno da se podjela rada sve više približava tom idealu spontanosti koji smo upravo definirali.

397 É. Durkheim, *ibid.*, str. 336.

398 É. Durkheim, *ibid.*, str. 368. Ovdje je očito da se Durkheimovo mišljenje poklapa sa socijalističkim stavom da se u socijalizmu od svakoga treba tražiti prema njegovim sposobnostima. Durkheim je, kao što ćemo još vidjeti, bio blizak socijalistima iako se u mnogo čemu nije slagao s njihovom politikom. Na istoj stranici svoga djela je Durkheim npr. zaključivao da su stari narodi imali prije svega potrebu za zajedničkom vjerom da bi živjeli, a mi danas imamo potrebu za pravdom i "ona će postajati sve zahtjevnija ako, kao što po svemu izgleda, uvjeti koji vladaju društvenom evolucijom ostanu isti." (É. Durkheim, *ibid.*, str. 382.)

Ako se ona trude i moraju se truditi da uklone koliko god je moguće vanjske nejednakosti, razlog nije samo u tome što je pothvat lijep, nego u tome što je i njihova egzistencija vezana uz taj problem. Jer ona se mogu održati samo ako su svi dijelovi koji ih čine solidarni, a solidarnost je moguća samo pod tim uvjetom. Također se može predvidjeti da će ovo pravedno djelo postajati stalno sve potpunije, u onoj mjeri u kojoj se organizirani tip bude razvijao. Koliko god bili značajni napretci ostvareni u tom smislu, oni vjerojatno daju samo blijedu ideju onih koji će se jednom ostvariti."[399]

Iz podjele rada možemo tek razumjeti i objasniti društveni moral, problem koji je oduvijek zaokupljao najbolje mislioce. Sve ono što izvire iz solidarnosti, smatrao je Durkheim, možemo nazvati moralnim. Sve ono dakle što čovjeka prisiljava da računa s drugim, da se ravna prema nečemu drugom a ne samo prema zahtjevima svoje sebičnosti. "Eto, što čini moralnu vrijednost podjele rada. Individuum, kroz nju, ponovno dolazi do svijesti o svojoj zavisnosti prema društvu; od nje dolaze snage koje ga suzdržavaju i obuzdavaju. Jednom riječi, budući da podjela rada postaje eminentan izvor društvene solidarnosti, ona postaje u isti mah osnova moralnog poretka."[400]

Danas moral proživljava opasnu krizu. Duboke su promjene provedene u kratkom vremenu, te se novi moral još nije dovoljno oblikovao. Vjera je uzdrmana, tradicija je izgubila svoj utjecaj, a jačanje individualiteta streslo je jaram kolektivnog rasuđivanja. Vraćati se nazad nemoguće je i ne rješava problem. Treba izgraditi novi moral, a to se ne može na brzinu i u tišini radne sobe. Ali misao mora nastojati označiti cilj kome valja težiti.

Prije nego što završimo sa svim ovim Durkheimovim veoma značajnim razmatranjima, treba reći još ukratko o njegovim istraživanjima religioznoga fenomena koji osim sociološke ima i filozofskohistorijsku dimenziju, jer je riječ o univerzalnom obliku historijskog života ljudi. Svoja istraživanja Durkheim je objelodanio u magistralnom radu *Les formes élémentaires de la vie religieuse* godine 1912.

Durkheim je za izučavanje izabrao australski totemizam, jer mu se učinio podesnijim od bilo koje druge religije da bi objasnio religijsku prirodu čovjeka, tj. da bi objasnio bitan i trajan oblik života ljudskog roda. Durkheim drži da u osnovi svih sistema vjerovanja mora biti izvjestan broj osnovnih predodžaba i obrednih ponašanja koji svuda imaju isto objektivno značenje i svuda obavljaju iste funkcije. "To su trajni elementi koji konstituiraju ono što je vječno i ljudsko u religiji; oni su

399 É. Durkheim, *ibid.*, str. 374.

400 É. Durkheim, *ibid.*, str. 396.

sav objektivni sadržaj ideje koju se izražava kad se govori o *religiji* uopće."[401]

Konstatirajući da se geneza religije ne može točno odrediti kao ni geneza bilo koje druge ljudske ustanove, te da su i filozofija i znanosti rođene iz religije, Durkheim, dosljedan svojoj koncepciji o prioritetu društvenog, i u pogledu geneze i karaktera religije dolazi do istog zaključka. Već na samom početku svojih analiza on priopćuje čitaocu i opći zaključak do kojeg je došao u izučavanju ovoga važnog fenomena ljudskog života. "Opći zaključak knjige koju ćete čitati, jest da je religija eminentno društvena stvar. Religiozne predodžbe su kolektivne predodžbe koje izražavaju kolektivne stvarnosti; obredi su načini djelovanja koji se rađaju u krilu okupljenih grupa i koji su namijenjeni da izazovu, da podrže ili da učvrste izvjesna mentalna stanja tih grupa. Ali, ako su kategorije religijskog porijekla, one moraju participirati zajedničkom prirodom u svim religijskim činjenicama: one moraju biti također društvene stvari, proizvodi kolektivnog mišljenja. Barem je legitimno pretpostaviti – jer pri sadašnjem stanju naših spoznaja o tim stvarima treba se čuvati svake radikalne i ekskluzivne teme – da su one bogate socijalnim elementima."[402]

Čovjek je, nastavlja Durkheim, kako se znalo reći, dvostruk. U njemu postoji individualno biće, koje ima usko i ograničeno područje djelovanja, i društveno biće koje u nama predstavlja društvo. Upravo ovo društveno obilježje omogućuje da se razumije odakle potječe *nužnost* kategorija. Kad se ljudi ne bi slagali s obzirom na svoje bitne ideje, svako bi sporazumijevanje bilo nemoguće. Kategorije potvrđuju da je dvojnost našega intelektualnog života stvarna, ali je objašnjava prirodnim uzrocima. One su misaona sredstva koja su ljudske grupe vjekovima mukotrpno kovale i u kojima se nagomilao golemi intelektualni kapital. "U njima kao da je sažet cijeli jedan dio historije čovječanstva."[403]

Sasvim je razumljivo, kaže Durkheim, da je ideja roda instrument mišljenja koji je stvoren od ljudi. Ali mora da postoji neka osnova, neki model prema kojemu se oblikuju te ideje, jer je nemoguće da se one oblikuju bez ikakvih poticaja u nama ili izvan nas. Odgovoriti da nam je ideja roda dana a priori, ne znači odgovoriti, znači jedan problem zamijeniti drugim, pa je to nemarno rješenje zapravo smrt analize. "Međutim, ne vidi se gdje bismo mogli naći taj neophodni model, ako ne u prizoru kolektivnog života. Rod je, naime, idealna, ali jasno definirana grupa stvari između kojih postoje unutrašnje veze, analogne srodnič-

401 É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris 1968, str. 6.

402 É. Durkheim, *ibid.*, str. 13-14.

403 É. Durkheim, *ibid.*, str. 27.

kim vezama. A jedine takve grupe, koje nam iskustvo pruža, jesu one koje stvaraju ljudi udružujući se. Materijalne stvari mogu oblikovati zbirne cjeline, gomile, mehaničke skupove bez unutrašnjeg jedinstva, ali ne i grupe u smislu koji smo dali toj riječi. Hrpa pijeska, gomila kamenja nisu ni u čemu usporedive s tom vrstom definiranog i organiziranog društva kao što je rod. Po svoj vjerojatnosti, mi ne bismo dakle nikad mislili da ujedinimo bića svemira u homogene grupe, nazvane rodovima, da nismo imali pred očima primjer ljudskih društava, da nismo čak počeli i same stvari smatrati članovima društva ljudi, tako da su grupe ljudi i logičke grupe u početku bile pomiješane."[404]

Durkheim se ne slaže s veoma rasprostranjenim shvaćanjem da je strah izvor religije. U svojim bogovima primitivac nije vidio tuđince i neprijatelje, nego prijatelje, rođake i prirodne zaštitnike. Vjernik se ne vara kada vjeruje u postojanje jedne moralne sile o kojoj ovisi i od koje crpi ono najbolje što je u njemu. Ta sila je društvo. Glavna svrha religije nije da dade čovjeku predodžbu o fizičkom univerzumu. Kad bi to bio njezin zadatak, onda se ne bi moglo objasniti niti razumjeti kako se ona mogla održati, jer ona u tom smislu nije ništa drugo nego splet zabluda. "Međutim, ona je prije svega sistem pojmova pomoću kojih pojedinac sebi predočuje društvo čiji su oni članovi, i odnose, nejasne ali intimne, koje s njim održavaju. Takva je njena prvobitna uloga; pa iako metafizička i simbolička, ta predodžba nije ipak netočna."[405]

Durkheim se ne slaže s prvobitnim stajalištem L. Bruhla o primitivnom mentalitetu kao bitno drugačijem od našeg. Između logike religijskoga i logike znanstvenoga mišljenja ne zjapi ponor. I jedno i drugo sačinjeno je od istih elemenata, ali nejednako razvijenih i na različit način. Znanstveno mišljenje je ipak savršeniji oblik religijskog mišljenja. Zato je prirodno da se religija postupno povlači pred znanošću u onoj mjeri u kojoj ona postaje sposobnija da preuzme njezinu zadaću. Ono što znanost osporava religiji nije pravo na život, već pravo da tumači prirodu i čovjeka kao historijsko biće, jer za to nema prikladne misaone instrumente.

Kako je sav prvobitni historijski život čovjekov prožet religijom i najrazličitijim religioznim predstavama i obredima, Durkheim vjeruje da i

404 É. Durkheim, *ibid.*, str. 209-210. U kasnijem tekstu Durkheim je u vezi s ovim pitanjem pisao: "Taj pojam o *cjelini* (tout), koji je osnova klasifikacija koje smo izložili, ne može nam doći od individuuma koji je i sam samo dio u odnosu na cjelinu i koji uvijek doseže samo neznatan dio stvarnosti. Pa ipak, nema možda kategorije koja je bitnija; jer budući da je uloga kategorija da obuhvate sve ostale pojmove, izgleda da bi kategorija par excellence morala biti sam pojam *totaliteta*." (É. Durkheim, *ibid.*, str. 629.)

405 É. Durkheim, *ibid.*, str. 322-323.

osnovne kategorije mišljenja, prema tome i znanost, imaju religijske korijene. Jednako su tako moralna i obredna pravila veoma dugo bila neodvojiva od obrednih propisa. "Može se dakle reći, zaključno, da su gotovo sve velike socijalne institucije nastale iz religije. Ali, da bi glavni vidovi kolektivnog života započeli kao različiti vidovi religijskog života, očigledno je potrebno da religiozni život bude uzvišen i kao neki sažeti izraz cjelokupnog života. Ako je religija porodila sve što je bitno u društvu, to je zato što je ideja društva duša religije. Religijske sile su, dakle, moralne sile."[406]

S ovom teorijom religije Durkheim ne drži da se, kako je sam rekao, pomlađuje historijski materijalizam, pri čemu je mislio da religija, iako društvena stvar, ne izražava samo materijalne oblike društva i njegove potrebe. Iako je priznavao da društveni život ovisi o svom supstratu i da nosi njegov pečat, kao što i mentalni život pojedinca ovisi o mozgu i cijelom organizmu, ipak je "kolektivna svijest nešto drugo, a ne jednostavni epifenomen svoje morfološke osnove, kao što je individualna svijest nešto drugo a ne jednostavni rascvat nervnog sistema. Da bi se prva pojavila, potrebno je da nastane sinteza *sui generis* partikularnih svijesti. A ta sinteza ima kao posljedicu oslobođenje cijeloga jednog svijeta osjećanja, ideja, slika koje se, jednom rođene, pokoravaju njima svojstvenim zakonima."[407]

U religiji ima, dakle, nešto vječno čemu je suđeno da nadživi sve pojedinačne simbole u koje se religijska misao zaodijevala. Pod tim, zapravo, Durkheim misli da ne može biti društva koje ne osjeća potrebu da od vremena do vremena održava i jača kolektivna osjećanja i kolektivne ideje koje ga sjedinjuju i čine čvršćim. A to moralno obnavljanje može se postići samo putem zborova, skupova itd. na kojima pojedinci iskazuju i potvrđuju svoja zajednička osjećanja. Sastanci građana koji se prisjećaju nekih svojih važnih datuma i događaja prošlosti nisu bitno različiti od skupa kršćana kad svetkuju rođenje Krista ili nešto drugo.

406 É. Durkheim, *ibid.*, str. 598-599.

407 É. Durkheim, *ibid.*, str. 605. U vezi s pojmom kolektivne svijesti poznato je da se Durkheima kritiziralo da je taj pojam "ontologizirao", tj. da je shvatio kolektivnu svijest kao po sebi postojeće bivstvo. Tome su mogle pridonijeti neke nepreciznosti u Durkheimovu izražavanju, iako, ako imamo pred očima cjelinu Durkheimova teksta, to se ne može zaključiti. Jedna od takvih formulacija koja može dovesti do različitih interpetacija jest: "Ukratko, društvo nije nipošto ilogičko ili alogičko biće, inkoherentno i fantastično kako se suviše često voli vidjeti u njemu. Naprotiv, kolektivna svijest je najviši oblik psihičkog života, jer je ona svijest svijesti. Postavljena izvan i iznad individualnih i lokalnih kontingencija, ona vidi stvari samo u njihovu permanentnom i bitnom smislu, koji ona fiksira u priopćivim pojmovima." (É. Durkheim, *ibid.*, str. 633.)

Velike stvari prošlosti ipak danas više ne uzbuđuju nova pokoljenja. I neka kršćanska načela, kao samilost prema poniženim i sl. izgledaju nam suviše platonska. Želimo milosrđe koje je djelotvornije, ali još ne znamo kakvo bi moralo biti. Drevni bogovi stare i umiru, a novi još nisu rođeni. Comte je pokušao ustanoviti novu religiju, ali živi kult može poteći samo iz života, a ne mrtve prošlosti. Ovo stanje neizvjesnosti i pomutnje, međutim, ne može vječno trajati. "Doći će dan kada će naša društva ponovno upoznati trenutke stvaralačke uzbuđenosti tokom kojih će se pojaviti novi ideali, nove formule koje će služiti, kroz izvjesno vrijeme, kao vodič čovječanstva; a kad te časove jednom dožive, ljudi će spontano osjetiti potrebu da ih ponovo od vremena do vremena ožive u mislima, to jest da uspomenu o njima održavaju pomoću svetkovina koje njihove plodove tako redovito vraćaju u život."[408] Čovječanstvo će biti sposobno da i ubuduće smisli nova evanđelja. A kakvi će biti ti novi simboli, hoće li sličiti onima iz prošlosti ili će više odgovarati stvarnosti koju će željeti izraziti – to je pitanje koje nadilazi ljudske sposobnosti jasnoće predviđanja, a i ne tiče se biti stvari.

Iz ovih kao i već prikazanih nekih Durkheimovih stavova vidi se da je i on pripadao onim francuskim misliocima koji su mislili da filozofija i znanost moraju pridonositi rješavanju ljudskih problema. Zato je Durkheim bio blizak socijalistima, a posebno J. Jaurèsu s kojim je prijateljevao još za studija u École normale. Ali se ujedno i nije slagao sa socijalistima, osobito u pogledu nasilnih rješavanja društvenih problema. Bio je protivnik svake i nacionalne i klasne borbe, a političke i parlamentarne revolucije držao je površnim, skupim i više teatralnim nego ozbiljnim. Durkheim je i veoma sustavno proučavao razvoj socijalističke misli i o tome predavao na filozofskom fakultetu u Bordeauxu 1895. i 1896. godine, ali je zatim prestao, jer se bio posvetio radu na svojim glavnim sociološkim djelima.[409]

Nema nikakve sumnje da glavno značenje Durkheima kao znanstvenika i mislioca pripada sociološkom području. On je zapravo osnivač one francuske sociološke škole koja je zadobila svjetsko značenje i ugled.

---

408 É. Durkheim, *ibid.*, str. 611.

409 Djelo *Le socialisme* što ga je postumno objavio M. Mauss u Parizu 1928. godine, sadrži navedena predavanja i obuhvaća uglavnom socijalističku misao 18. stoljeća te Saint-Simona i njegove učenike, a mislio je obraditi tu misao sve do kraja 19. st. U tim je svojim predavanjima pisao da socijalizam nije znanost, nego "krik bola i, katkad, bijesa, što ga izriču ljudi koji najživlje osjećaju našu kolektivnu nevolju." (É. Durkheim, *Le socialisme*, Paris 1928, str. 6.) Jednako je tako Durkheim dao karakterističnu definiciju socijalizma: "Socijalizmom se naziva svaka doktrina koja traži povezivanje svih ekonomskih funkcija, ili nekih među njima koje su sada raspršene, s glavnim i odgovornim centrima moći." (É. Durkheim, *ibid.*, str. 25.)

Mimo Durkheimovih radova o podjeli rada, samoubojstvu i religiji nije se moglo niti tada niti danas prolaziti, tko god se ozbiljnije posvetio sociološkim istraživanjima tih problema. A njegovi učenici i nastavljači – Marcel Mauss (1872–1950), Maurice Halbwachs (1877–1945), François Simiand (1873–1935), Marcel Granet (1884–1940), Célestin Bouglé (1870–1940), Paul Fauconnet (1874–1938), Georges Davy (1883–1976) i dr. – dali su na mnogim područjima socioloških istraživanja veoma važne i trajne doprinose.

Međutim, vidjeli smo da je i Durkheimov prilog filozofskohistorijskoj problematici također značajan. Iako je tematika podjele rada bila poznata evropskoj ekonomskoj i sociološkoj znanosti (A. Smith, Saint-Simon, K. Marx i dr.), Durkheim je prvi mislilac koji je iscrpno i sistematski posvetio toj problematici cjelovito djelo te osvijetlio niz pitanja u vezi s razvojem podjele rada. Ono što je za nas i za našu problematiku pri tome bitno jest činjenica da je i ovo djelo značajno pridonijelo osvjetljavanju problematike historijske zakonitosti, što je za filozofiju historije jedan od najvažnijih problema. Vidjeli smo da je ovaj problem bio sasvim drugačije rješavan upravo u istom razdoblju od strane Windelbanda i Rickerta, a i nekih francuskih spiritualista. Durkheim je dovoljno argumentirano pokazao da je razvoj "podjele rada" jedan od zakona historije, da on postoji u svim društvima bez obzira na to kojeg razvojnog stupnja ona bila, te da je, konzekventno tome, moguće utvrđivati i opće zakone historije, a ne samo parcijalne ili ih negirati uopće.

Jednako tako, osim sociološkog doprinosa proučavanju postanka i karaktera religije, Durkheimov važan doprinos filozofskohistorijskoj tematici religije nije toliko u tome što je pokazao da je religija bitno društveni fenomen, jer je to bilo poznato i prije njega, nego što je oštroumnim analizama postavio problem kolektivne svijesti i religije kao izraza te kolektivne svijesti koja je imala sasvim određenu i važnu društvenu funkciju. Također, da se razvojem individualnosti i slabljenjem kolektivne svijesti religiozno prožimanje svih društvenih institucija povlači sve više i na kraju ograničuje na svoju specifičnu religijsku funkciju. Durkheimove oštroumne i duboke analize i zapažanja nesumnjivo odaju genijalnost kao što je bio slučaj i kod Maxa Webera.

U Njemačkoj je, međutim, nakon sloma ožujske revolucije, filozofija postala najvećim dijelom akademska znanost, u Francuskoj ona kod najboljih predstavnika pokazuje uvijek svoju organsku vezu s kritičkom i revolucionarnom filozofijom njihova prosvjetiteljstva i njenim nastavljačima, Saint-Simonom, Comteom i dijelom Renouvierom, kod kojih je i znanost i filozofija imala uvijek i određenu društvenu funkciju u mijenjanju svijeta. U tom pogledu je Durkheimovo djelo ne samo kapitalno po svojim rezultatima nego i po svojim mnogobrojnim poticajima.

Paul Lacombe i Henri Berr i novi putevi francuske historiografije

Nije se nimalo slučajno krajem 19. stoljeća, osobito u Njemačkoj i Francuskoj, postavilo pitanje historije kao znanosti, što je značilo postaviti i pitanje zakonitosti ili nezakonitosti historijskog procesa. Jednom riječi, problem historijskog determinizma, što je nužno historijsku misao odvodilo od političkih ili pravnodržavnih "superstruktura" k istraživanju i promišljanju drugih oblika historijskog bivstvovanja i dubljih uzroka mnogo uočljivijih političkih manifestacija. Već smo vidjeli da je "Methodenstreit" u Njemačkoj, u povodu Lamprechtovih nastojanja da raskine s političkom i pozitivističkom "događajnom" historijom, bio završio pobjedom jake njemačke Rankeove historiografske tradicije.

Francuska je, kako smo već vidjeli, bez obzira na to što se radilo o istom razvoju kapitalizma i buržoaskog društva, imala svojevrstan unutrašnji razvoj koji je imao dalekosežne posljedice na sve segmente društvenog života – od karaktera klasnih odnosa do karaktera filozofskih preokupacija.

Na području historiografije nekoliko uzastopnih revolucija, a osobito prva i najveća, morale su ostaviti dubljega traga u shvaćanju o ulozi pojedinaca i naroda u historijskim zbivanjima. Demokratski duh, koji je sve snažnije prožimao građanske društvene slojeve, očitovao se već u ranim naporima francuskih historičara razdoblja restauracije (Thierry, Guizot, Mignet) da svoj pogled usmjere na zbivanja "iza" političkih fasada, otkrivajući klase, njihove odnose i njihove materijalne, ekonomske temelje. Ta širina pogleda francuskih historičara, kao i demokratski duh koji im nije dopuštao da narod shvate samo kao pasivnu masu koja je u potpunosti podvrgnuta akcijama velikih ličnosti, bila je karakteristična crta svih ostalih važnijih francuskih historičara, od Micheleta i Tocquevillea do H. Tainea, Numa Fustela de Coulangesa te sociologa Durkheima, koji je tako snažno razotkrio i osvijetlio društvene strukture i njihov značaj za raznolike oblike društvenog života.

Za francusku historiografiju su dakle putovi k jednom novom koncipiranju povijesti bili otvoreni. Trebalo je za te nove historijske poglede, koji će sići s političkih i državno-pravnih problema u dubine historijskog svijeta gdje su ih očekivale mnoge nepoznanice, novi napor i poticaj pa da francuska historiografija utre nove putove ne samo francuskoj nego i evropskoj i svjetskoj historiografiji.

Važan korak u tom smjeru napravio je *Paul Lacombe* (1834–1919) koji je u svom djelu *De l'histoire considéré comme science* (1894) snažno upozorio na različite institucije, a ne samo političke, koje djeluju u historijskom razvitku (od ekonomskih, obiteljskih, klasnih, političkih,

znanstvenih itd.). Historija kao znanost mora istraživati uzroke pojedinih zbivanja i historijskih procesa. Realni nosilac historije jest pojedinac, individuum, ali uvijek u zajednici s drugima u raznovrsnim institucijama. Pri tome posebno naglašava važnost ekonomskih institucija, jer one najviše pridonose razvoju bogatstva koje je psihološki movens ljudskoga napredovanja. "Nema mjesta na zemlji, niti u historiji vremena, gdje bi čovjek bio oslobođen da radi. On se stara za svoje tjelesne potrebe samo uz taj neizbježni uvjet. Rad, industrija, stvaranje oruđa ili, kao što kažu ekonomisti, stvaranje bogatstva, apsolutno su univerzalni fenomeni. Ekonomske institucije imaju dakle neprijeporno pravo na prvo mjesto.

Svi oblici rada, sve vrste industrije, sva umijeća prakse, čije bi samo nabrajanje ispunilo jedan svezak, čiji bi detalji ispunili hiljade svezaka, pripadaju stvaranju bogatstva, koje je međutim samo prvi dio ekonomike."[410]

Lacombe je držao da bi samo ekonomske potrebe ostavile čovjeka na niskom stupnju, ali težnja za bogatstvom ga tjera naprijed. Bogatstvo omogućuje moć, slobodno vrijeme, a ovo opet prosvjećivanje, te je i razvoj ljudskoga duha najintimnije povezan s ovim materijalnim uzrocima. Rad dakle nužno rezultira u stvaranju bogatstva, razvoju spoznaje, inteligencije, volje i imaginacije. Barbarstvo poznaje rad na prekide, civilizacija obratno, kao stalnost. Ovaj stalan i organiziran rad traži veću volju, moć nad samim sobom, predviđanje i imaginarno uživanje u budućim rezultatima.

Ako se pitamo koja su općenito sredstva kojima čovjek trijumfira nad prirodom, dakle materijalnom sredinom, Lacombe odgovara da su to oruđa za rad, jer "ono što je materijalno ne da se ukrotiti nego s objektima isto tako materijalnim. Sva moć ljudskog duha je ništavna ako nema jednog tjelesnog posrednika. Tog neophodnog posrednika ćemo nazvati jednim općim imenom: oruđe."[411] Budući da oruđa prvenstveno djeluju na korisne efekte rada, na stvaranje bogatstva, legitimno je zaključiti da su oruđa za rad vrlo opipljiv, realan uzrok, iako posredan, razvoja inteligencije i ljudskoga morala.

Ali čovjek željan bogatstva nije uvijek nastojao steći ga pomoću rada, nego je često pribjegavao sili da ga stekne. Krađe i ubojstva su bila na dnevnom redu historije, ali za historičara je još važnija upotreba sile među narodima, a to je militarizam i rat. S obzirom na militarističke institucije jedan dio proizlazi i iz težnje za počastima, za slavom. "Ali ostaje sigurno da militarizam proizlazi prvenstveno iz ekonomike, jer

410 Paul Lacombe, *De l'histoire considéré comme science*, Paris 1894, str. 67.

411 P. Lacombe, ibid., str. 168.

je on ponajprije bio stvoren da drugima oduzme željene koristi, i zato što je ta pobuda ostala općenito odlučujuća."[412]

Čovjek, međutim, slijedeći navedene ciljeve, dolazi i do drugih rezultata koje nije pretpostavljao. Tako su za razvoj čovjeka i čovječanstvo od prvenstvene važnosti sljedeće kapitalne invencije i postignuća, koji se nisu mogli predvidjeti. To su jezik, vatra, domaće životinje i biljke, pismo, tiskarski i ostali strojevi za komuniciranje i strojevi za preciznost.

Lacombe je dalje u svom djelu govorio o psihološkim i socijalnim uzrocima progresa, imitaciji (Tarde) u tim zbivanjima te o historijskoj kontingenciji, što je bila stara tema francuske filozofije. Razmatrajući problem zakona historijskog progresa, Lacombe je držao da je vrhovni cilj čovjeka sreća, te je historija, prema tome, slijed ugodnih emocija pod uvjetima rada, pravde i intimne ravnoteže. Taj univerzalni zakon historije je slučaj konzervacije sile. Borba s prirodom ili s drugima može se riješiti. Ali unutrašnji konflikt je nemoguće, te je teško reći hoće li čovjek moći prevladati u potpunosti animalni dio svoga bića kome odgovara i ekonomski i genetski interes.[413]

Raspravljajući i o drugim temama (napretku i dekadenciji, rasama, nasljednosti itd.), Lacombe je pri kraju djela još jednom istaknuo važnost ekonomskoga faktora u razvoju historije: "Ekonomika je snažno utjecala na sve ostalo: evolucija se vršila velikim dijelom pod njenim utjecajem, to je historijsko iskustvo. Konzekventno je misliti da su glavne klice budućnosti pohranjene u fenomenima ekonomskog reda. Tko želi predvidjeti budućnost mora, prije svega, temeljito ispitati ekonomsko ustrojstvo aktualnih društava.

Ekonomika ima dvije velike strane: stvaranje bogatstva i raspodjelu. Mi smo morali, da bismo razumjeli prošlost u njenom progresivnom hodu, gotovo isključivo inzistirati na prvoj. Zaokupljeni budućnošću, a time i socijalnom postojanošću, trebamo ovdje razmatrati prije svega raspodjelu. Radi se o tome da se zna da li se raspodjela stečenog bogatstva čini na taj način da zadovoljava mase i da interesira za održanje društva one koji ga održavaju."[414]

Iz ovog se primjera vidi da su novim historijskim istraživanjima i pogledima u Francuskoj bila otvorena vrata. Nijedan sektor društvenog života nije bio zatvoren ili isključen iz mogućega historijskog interesa i ispitivanja, što se veoma brzo pokazalo u diskusijama sa sociološkom školom É. Durkheima, kao i u ostalim polemikama među historičarima i

412 P. Lacombe, *ibid.*, str. 68.

413 P. Lacombe, *ibid.*, str. 270-271.

414 P. Lacombe, *ibid.*, str. 370.

sociolozima. Tako je veoma veliko značenje za historičare imao polemički članak Durkheimova učenika *François Simianda* (1873–1935) u Berrovoj reviji 1903. godine, u kojem se oštro suprotstavio shvaćanjima historičara *Charlesa Seignobosa* (1854–1942) o historiji kao znanosti o pojedinačnom i o socijalnoj činjenici kao psihološkoj činjenici. Simiand je kao durkheimovac posebno naglašavao da je društvo objektivna zbilja, a ne samo psihološki proces, te je kritizirao tradicionalnu historiju kako zbog njezina zanemarivanja teorije tako i zbog istraživanja uglavnom samo političke sfere društva.

Sva ova iskustva, i empirijska i teorijska, pokušao je sintetizirati *Henri Berr* (1863–1954) u svom djelu o sintezi u historiji. Rođen je u Lunévilleu, studirao je filozofiju i historiju na École Normale Superieure, a habilitirao s radnjom o Gassendiju. Godine 1900. osnovao je *Revue de synthèse historique* u kojoj okuplja stručnjake različitih znanstvenih područja i opredjeljenja, a 1920. osniva i ediciju *L'Evolution de l'humanité*. Kao svojevrstan uvod u to opsežno djelo, koje je okupilo veliki broj najznačajnijih historičara, Berr je 1911. objavio djelo *La Synthèse en Histoire. Essai critique et théorique* u kojemu se zalagao za novi pristup historijskom istraživanju, koji bi sintetizirao historijska, filozofskohistorijska i sociološka istraživanja i rezultate.

Berr je prvenstveno zaokupljen historijom kao znanosti i njezinim predmetom. Već u predgovoru ističe da je 19. stoljeće "stoljeće historije", ali ona, za razliku od prirodnih znanosti, nije još postala koherentna znanost upravo zbog toga što najveći dio historičara nije razmišljao o prirodi njihove znanosti. Mislilo se da je historija suviše znanstvena i da zato nema kontakta sa životom. Ja mislim, pisao je Berr, da je upravo suprotno, jer ona nije dovoljno znanstvena. Osnovni mu je zadatak da u ovoj knjizi precizira "toliko koliko će se moći, pojam sinteze u historiji."[415] Sasvim empirijski historiju određuje kao "proučavanje ljudskih činjenica prošlosti."[416] Znanstvena historijska sinteza je legitimna, dok je filozofija historije sporna. Berr je pri tome prvenstveno kritički usmjeren na filozofski apriorizam, pri čemu mu je npr. Fichteov stav da mu historija kao znanost uopće nije potrebna da bi filozofski o historiji govorio, upravo paradigmatičan za takav apriorizam.

Mnogi historičari drže da još treba raditi eruditski, pa tek kasnije pokušati dati sinteze. Berr misli da se analiza i sinteza međusobno uvjetuju i da je nemoguće drugačije razvijati znanost. Seignobos je npr. držao da se historija nalazi još uvijek u rudimentarnom stanju i da su potrebne još mnoge empirijske predradnje. Dotle je Fustel de Coulan-

415 Henri Berr, *La Synthèse en Histoire*, Paris 1911, str. 1.

416 H. Berr, *ibid.*, str. 1.

ges mislio da je historijska sinteza nužna, jer nabrajanje samih činjenica nije još historija. Berr se upravo poziva na stav F. de Coulangesa koji je rekao o specijalizmu da sliči industriji satova, gdje dvadesetak radnika cijeli život pravi dijelove satova, a da nijedan od njih ne napravi cijeli sat. "Historijska sinteza treba biti znanost, prava i potpuna znanost. To je ono što označava riječ sinteza; ona implicira da se počinje s analizom, i implicira da ju se prevlada."[417]

Berr, naravno, nije mogao raspravljati o historiji kao znanosti, a još više o sintezi, a da ne postavi pitanje o općem u historiji, jer, kako sam kaže, u proučavanju prirode vrijedi aksiom: znanost je samo o općem. Time je odmah ušao u izrazito filozofskohistorijsku problematiku o zakonu u historiji, što je, kako smo već vidjeli, jedan od središnjih problema oko kojega se vodila raspra i u njemačkoj i u engleskoj filozofiji historije i sociologiji.[418]

Inače, zakoni, kako su ih pojedini historičari ili teoretičari historije formulirali, uglavnom su zakoni razvitka. Ima i drugih zakona, koji nisu toliko ključni te imaju ograničenu ulogu. Borba za egzistenciju, uzajamnu pomoć, podjela rada najvažniji su zakoni toga žanra. "Ali ne bi se moglo reći da oni zaista sređuju kaos historijskih fenomena, zato što oni sami čine jednu još nekoherentnu masu."[419]

Ako Berr reagira protiv filozofije historije kao apriorne discipline, on isto tako protestira protiv prezira ili indiferencije mnogih historičara prema starim filozofijama historije. S obzirom na to da metodologija, logika prethodi eruditskom radu, empirijskoj historiji, zato je za konstituciju historijske znanosti važnija filozofija historije od čistog historizma.

U vezi s tim problemom i zadatkom Berr je nastojao eksplicirati izvjestan broj filozofskih kategorija bez kojih nema niti jedne racionalne filozofije historije, kao niti dubljeg uvida u historijska zbivanja i istraživanja. Tako se zadržava na kategorijama uzroka, slučaja, nužnosti, finalizmu, logici u historiji i sintezi, navodeći i raspravljajući uvijek s mnogim mišljenjima najvažnijih filozofa i historičara o tim ključnim kategorijama. Tražiti uzrok, kaže Berr, znači tražiti da se shvati prom-

417 H. Berr, *ibid.*, str. 23.

418 Berr ovom prilikom, kao i u razmatranjima drugih problema, navodi razna mišljenja o ovoj ključnoj problematici: H. Rickerta, A. N. Navillea, A. D. Xénopola, E. Boutrouxa, E. Meyera, A. A. Cournota, B. Crocea, koje smo uglavnom već upoznali. Želim samo naglasiti da Berr poznaje i citira uglavnom svu relevantnu historijsku, filozofsku i sociološku literaturu svoga doba, te je veći dio djela stalna rasprava s pojedinim tadašnjim mišljenjima o problemima o kojima piše.

419 H. Berr, *ibid.*, str. 35.

jena, a za to postoji samo jedan način, a taj je da se nađe ono zašto. Tu se odmah susrećemo s problemom ciljeva, intencija, razloga, te je čovjek u težnji da razumije svemir, svuda pretpostavljao volje slične njegovoj, intencije slične njegovim. U svakom slučaju, činjenica koja ne bi bila vezana uz druge činjenice, u vremenu i prostoru, bila bi za nas nepostojeća. U pomanjkanju inteligibiliteta mi postuliramo determinizam. Nema činjenice bez uzroka, te je svaka činjenica determinirana, proizlazi iz cjeline odnosa. "Determinizam, u izvjesnom smislu, odgovara već jednom znanstvenom stavu: on se suprotstavlja primitivnom antropomorfizmu, čudu u svim oblicima; on implicira *prirodni* kauzalitet, vezanost činjenica na druge činjenice, ali – teorijski – on nije inkompatibilan s kaosom. Treba razlikovati koncepciju determinizma, ili prirodnog kauzaliteta, i istraživanje *znanstvenog* kauzaliteta, *zakonitosti* (Gesetzmässigkeit), uniformnost prirode."[420] Znanstvenik u istraživanju ovih problema odbacuje sve što je varijabilno, slučajno ili akcidentalno da bi došao do uniformnosti.

U pogledu problematike slučaja, o čemu je u francuskoj tadašnjoj filozofiji bilo mnogo govora, Berr ispravno drži da slučaj nije događaj bez uzroka. "U determinizmu fenomena, čini se da se slučaj najprije može odrediti: ono što se nije htjelo, ni predviđalo."[421] U izvjesnom smislu slučaj je nešto sasvim subjektivno; nešto što se ne zna, ne predviđa. Što se više zna, više se i predviđa, jer kad bi postojao netko tko sve zna, za njega ne bi bilo ni slučaja. Ipak, slučaj je nešto objektivno u stvarima. Kad bismo sve znali, sve zakone, slučaj bismo mogli predvidjeti, ali on time ipak ne bi bio eliminiran. "Kao što je duboko vidio Cournot, slučaj, to je *nered* (desordre), ili točnije: nedostatak reda. To nije – objektivno – ono što proizlazi iz veoma kompleksnih ili veoma malih uzroka: to je ono što proizlazi iz sudara, ukrštanja serija nezavisnih fenomena."[422]

Posvećujući ovom pitanju mnogo pažnje, Berr se pozabavio i problemom individualnosti, rase, miljea, pokazujući stajališta u njihovu shvaćanju od Tainea, Rittera, Ratzela i Gobineaua do njima oprečnih shvaćanja Lacombea, Tocquevillea, R. Dreyfusa, E. Sellièrea, Durkheima i dr. U svom zaključku Berr ponavlja kako misli da slučaj igra ulogu u historiji. Ali zato ipak slučaj nije nered, jer se kontingencija kombinira s drugim zakonima koji ne moraju pripadati historiji. Tako se slučaj "kanalizira" (Le Dantec), te ipak postoji neki relativni red koji je dovoljan da i historija kao nauka ima obilježje znanosti. "Univerzalnost

420 H. Berr, *ibid.*, str. 48.

421 H. Berr, *ibid.*, str. 56. Problemom slučaja su se u Francuskoj bavili E. Boutroux, G. Tarde, H. Taine, F. le Dantec, H. Poincaré, H. Pieron i dr.

422 H. Berr, *ibid.*, str. 59.

zakona je, vidjeli smo, kondicionalna; ali kad uvjeti izgledaju ostvareni, oni su to, vjerojatno, samo *donekle*. Imamo pravo misliti da je zapravo kontingencija posvuda pomiješana s redom. Postoji 'zakon' *tamo gdje dominira sličnost*, i znanosti o zakonima ne impliciraju apsolutnu uniformnost."[423]

Stalno se diskusija vrti oko "individualnoga" i "kolektivnog", socijalnog te se i problem historije kao znanosti rješava u razrješavanju ove dileme. Zato, kaže Berr, nakon što je izolirao kontingenciju, on je nastojao izolirati i odrediti i druge elemente historije – ono što je specifično u kolektivnoj organizaciji, ono što bi bilo specifično u evoluciji. U tome se oslanjao na napore historičara, a sada će potražiti mišljenja i rezultate sociologa i idealističke filozofije historije.

Raspravljajući dalje o problemu zakona i nužnosti, Berr se osvrće na Durkheimova sociološka istraživanja te mu odaje priznanje u vezi s fundiranjem stvarne sociologije, ali mu zamjera da nastoji historiji dati čisto sociološku interpretaciju, što ga vodi filozofiji historije. Mi mislimo, zaključivao je Berr, da je socijalna organizacija pravno-političke i ekonomske prirode, pri čemu je ekonomska funkcija nešto bitno, bez čega se ne mogu razumjeti socijalna konstitucija i razvoj odnosa. Zakoni do kojih se dosad došlo ipak ne objašnjavaju dovoljno evoluciju, misleći time ponajprije na Durkheimovo objašnjenje da je razvoj civilizacije vezan za volumen i gustoću društva.

Idealistička filozofija historije počivala je na radikalnom finalizmu. Motor progresa je bila ideja. Oslanjajući se na neke stavove P. Mantouxa i F. Simianda, Berr se slaže da je teleološko shvaćanje zapravo antropomorfizam, ali postavlja pitanje nije li u vezi s historijom potrebno istraživati objektivne dokaze o jednoj logici koja je različitog reda od zakona. Zato se po njegovu mišljenju ne bi trebalo odreći finalizma, nego ga pročistiti i razjasniti. "Trebalo bi, u sintezi, konstituirati jednu teoriju o finalnosti, ili pak znanstveni ekvivalent finalnosti: *logiku* – koja bi kompletirala teoriju slučaja i teoriju nužnosti ili zakona."[424]

Berr je držao da je svako rasuđivanje u početku praktičko i da se može ustvrditi da je, u vezi s čovjekovom aktivnošću, proces finaliteta logički proces koji ima smisao i čiji je rezultat neka vrijednost u odnosu na onoga koji misli. Razmatrajući razne logike u životu čovjeka, na kraju zaključuje da mi ne znamo "dokle se prostire, kako djeluje kombinacija triju elemenata – kontingencija, koja je čista sukcesija, nužnost, koja je imobilnost i ponavljanje, i logika, koja je tendencija i trajanje."[425]

423 H. Berr, *ibid.*, str. 111.

424 H. Berr, *ibid.*, str. 146.

425 H. Berr, *ibid.*, str. 159.

U vezi s raspravama o odnosu i vezi psihologije i historije Berr se slagao s onima koji su naglašavali važnost psihologije za razumijevanje historijskog procesa. Psihologija je, kaže Berr, u svakom pogledu pomoćnica historije i bilo je razloga izjavi da je historija "primijenjena psihologija". Ali, postoji još jedan dublji odnos. "Historija, ukratko, to je sama psihologija: to je rađanje, i to je razvoj 'psihe'. Treba nastojati da se potakne historijska psihologija, genetika, koja će opravdati idealističke filozofije historije i koja će, ipak, biti totalno različita, jer će ona biti eksperimentalna umjesto što je konstruktivna."[426]

Uza sva razna objašnjenja početaka ljudskoga roda, da čovjek nikad nije živio izoliran, da je razvoj ljudske vrste simultan s razvojem društva itd., Berr drži da se ipak mora postaviti princip da se društvo rodilo i razvijalo postupno iz *socijalnog* instinkta, da ono slijedi, jednim logičkim procesom, razvoj života. "Morala je postojati, naprotiv, jedna prethodna faza, kada je socijalni instinkt bio tako moćan, a individualnost tako slaba, da je društvo bilo potpuno prisutno u svakom i svaki potpuno kooperativan s društvom."[427]

U vezi s problemom odnosa individuum – društvo, Berr misli da su oni u isti mah u opoziciji kao i u intimnom odnosu. Durkheim i njegovi sljedbenici, pisao je Berr, griješe ako ne vide ovu kompliciranu igru stalne akcije i reakcije; da ne razlikuju ono što je individualno – u ljudskom ili logičkom smislu – od onoga što je socijalno; da ne vode računa o tome da se akcija društva ograničuje da učvrsti, oslobodi ili razvije racionalnu logiku, ali da je ne stvara. Individuum je onaj koji je stvara.[428]

U zaključnim razmatranjima Berr raspravlja o pitanju je li historija znanost ili umjetnost ili nešto treće što su pojedini filozofi ili historičari tada zastupali. Berr se ipak opredjeljivao za mišljenje Fustela de Coulangesa koji je držao da je historija čista znanost, a ne umjetnost. Intuicionistima je Berr priznavao da su imali zaslugu što su pokazali i razjasnili da je spoznaja postajanje, "ali se dvostruko varaju kada tvrde da prošlost nije objekt spoznaje i da čista spoznaja nema vrijednost za život."[429]

---

426 H. Berr, *ibid.*, str. 164. "Ni Cournot ni Tarde", pisao je Berr, "nisu uspjeli doći do internih izvora logike. Kod tih velikih duhova, idealističku filozofiju historije je naslijedila historijska psihologija još suviše konstruktivna i suviše vanjska. Historijski idealizam treba postati eksperimentalan; treba se ukorijeniti u pozitivnu psihologiju, da bi postao razgovijetan i da bi se razgranao u historiju ideja. Jedna historija misli treba potpuno promisliti historiju rasta duha." (H. Berr, *ibid.*, str. 212-213.)

427 H. Berr, *ibid.*, str. 171.

428 H. Berr, *ibid.*, str. 196-197.

429 H. Berr, *ibid.*, str. 251.

Kako vidimo, Berr je pokušao upozoriti historičare na neke bitne elemente i kategorije za historijske sinteze, kategorije od kojih su mnoge bile i ostale predmet teorijskog spora. Ali ni historičari ne mogu polaziti u svoja istraživanja i uopćavanja, ako se ne opredijele, dakako na osnovi i svojih spoznaja i iskustava, za određena filozofska rješenja koja su više ili manje u skladu s historijskom empirijom i koja omogućuju određene globalizacije koje nikad ne mogu odjednom iscrpiti punoću historijskog života i zbivanja, kompleksnost pojedinih razdoblja i relativnu identičnih etapa razvoja. Ali ono što je kod toga bilo najvažnije, što je posebno došlo do izražaja i kod Berra, stare historijske pozicije su se morale prevladavati. Na prijelazu stoljeća francuskoj historiografiji su stare političke i eruditske historije već postale preuske, jednostrane i ograničene. Historija je mnogo punija, kompleksnija, razuđenija i s nizom svojih "slojeva", ekonomskih, socijalnih, političkih, religijskih, umjetničkih itd. pa je pravo lice historije zapravo tek sintetički zahvat u tu složenu strukturu. Zato je Berrov napor i nastojanje odlučujuće djelovalo na prevladavanje pozitivističke "događajne" i genetičko-erudicijske historije u prilog kompleksnijoj, strukturalističkoj, integralnoj historiji koju su odlučno zastupali *Lucien Febvre* (1878–1956) i *Marc Bloch* (1886–1944) pod nazivom "analitička historijska škola". Godine 1929. pokrenuli su svjetski poznati časopis *Anali (Annales),* a škola je s pravom zadobila međunarodno značenje i ugled. Toj školi pripadaju i najpoznatiji mladi francuski historičari Georges Lefebvre (1874–1959), Fernand Braudel (1902–1985), Ernest Labrousse (1895–1986), Pierre Renouvin kao i veliki belgijski povjesničar Henri Pirenne (1862–1935), koji je bio i jedan od preteča ovoga pravca.

* * *

U razdoblju na prijelazu stoljeća još je nekoliko djela u Francuskoj bilo posvećeno filozofskohistorijskoj problematici. Na kraju ovih informacija osvrnut ću se i na djela nekih filozofa drugih nacionalnosti koja su objavljena u tom razdoblju.

Godine 1881. objavio je francuski lingvist *Louis Benloew* djelo *Les lois de l'histoire*. Benloew je tada bio profesor na filozofskom fakultetu u Dijonu. Porijeklom Židov i rođen u Erfurtu u Njemačkoj, studirao je u Berlinu, Leipzigu i Göttingenu. Godine 1839. napušta Prusku, jer kao Židov nije imao perspektive za izgledniju znanstvenu karijeru, i odlazi u Francusku gdje se naturalizira i postaje jedan od viđenih francuskih lingvista. Njegova pripadnost prvenstveno lingvističkoj znanosti vidljiva je u ovom filozofskom djelu, koje većim dijelom pripada filozof-

skokulturnoj problematici. U središtu pažnje je razvoj ljudskog roda koji je proživio tolike promjene. U ovih šest hiljada godina, pisao je u uvodu, isto Sunce obasjava našu Zemlju, konfiguracije mora i kontinenata su ostale gotovo iste, a čovjek pokazuje neprestanu mobilnost. Njega interesiraju ponajprije zakoni te mobilnosti toga razvitka. Benloew je već tada, krajem 19. stoljeća, znao mnogo bolje i točnije da je razvoj čovjeka mnogo duži nego što su to mislili pisci starih religioznih djela, pa i Biblije. Ujedno drži da "nema istinske historije bez pisma."[430]

Kada govori o Vicu i Herderu, Benloew, iako se u njegovu djelu riječ "providenje" pojavljuje nekoliko puta, prigovara Herderu, koga inače veoma cijeni, da u momentu kada misli "da je historija kršćanstva inkarnacija Boga u čovječanstvu, napušta domenu filozofije da bi ušao u domenu religiozne hipoteze."[431]

Čovječanstvo je za Benloewa ukupnost ljudi koji žive na ovoj zemlji i drži da svaka ljudska rasa ima uglavnom istu sudbinu kao i svaki individuum. Ona mora proći razdoblje djetinjstva, zrelosti i zalaza. Ovo mišljenje, koje je već bilo prisutno kod organicista, zasniva se na tome da čovjek, za razliku od životinje, "ostavlja svojim potomcima plodove svoga rada i stečenog iskustva."[432] Čovjek je zato napredovao i još uvijek napreduje, a životinja se ne mijenja, njezine potrebe, inteligencija ostaju nepromijenjene. Vidimo kod primitivnih plemena Afrike, Amerike i Australije, koja žive uglavnom od lova i ribarenja, kakav je mogao biti čovjek prvih dana kada je izašao iz ruku prirode.

Benloew vjeruje, ako je točno to što je iznio o razvoju čovječanstva u odnosu prema razvoju čovjeka, onda bi taj zakon razvoja čovječanstva bio: prvo, da je civilizacija u početku proizvela veliki broj umjetnika, velikih i besmrtnih djela, podižući duh primitivnih rasa; drugo, da je drugo razdoblje bilo doba velikih reformatora koji su spašavali narode od njihove propasti i, konačno, treće razdoblje, u kojemu je ljudskim djelom zemlja postala čovjekova kuća i široko polje rada osvijetljeno snopovima najjačeg svjetla koje su doživjeli vjekovi.

Nakon ove teorijske postavke, Benloew je nastojao analizom i prikazom života i razvoja kulture glavnih naroda i civilizacije, kao i jezika,

---

430 Louis Benloew, *Les lois de l'histoire*, Paris 1981, str. 8. Benloew ne misli da s pismom počinje historija čovječanstva, nego da je historija bez pisma zbir mitova, legendi i nesigurnih činjenica. Po njemu je u Egiptu nastalo prvo pismo.

431 L. Benloew, *ibid.*, str. 15.

432 L. Benloew, *ibid.*, str. 19. Vidi šire obrazloženje na str. 22, a na stranici 23 Benloew u vezi s tom usporedbom zaključuje da je "osjećajnost dominantno svojstvo mlađeg doba, volja muževnog doba, um prije svega svojstvo zrelog doba." (*Ibid.*, str. 23.)

dokazati to svoje stajalište. Tako je, po njegovu mišljenju, na početku progres bio polagan, a tradicije se dugo održavaju. To je razdoblje kasta i klasa (Kina, Indija, Egipat itd.) koje se uglavnom ne miješaju. Njih održavaju i njima upravljaju dvije sile, "religiozni autoritet i politički despotizam."[433] Daljnja razdoblja pokazuju opadanje i toga religioznog autoriteta i političkog despotizma, što je osobito vidljivo u modernoj Evropi i Sjevernoj Americi.

Kada se u svomu dugom epilogu osvrnuo na sve ove prikaze i konstatacije historijskokulturnog razvoja čovječanstva, Benloew drži da nam se ono što nazivamo "historijom svijeta", pokazuje kao razvoj jedne superiorne rase koja dolazi do svijesti o sebi i koja nosi sa sobom jednu ideju, drugačije rečeno, *ideal*, i koja je nastojala i još uvijek nastoji ostvariti ga.

Rođena na za nas misteriozan način, nakon drugih inferiornih rasa, dugo vremena je ona bila u gotovo divljem stanju. Tek se kasnije počela duhovno razvijati i prelaziti one etape prema zakonima za koje Benloew misli da su prihvatljivi. Njega interesiraju ratovi, bitke, osvajanja, migracije naroda itd. samo utoliko ukoliko su pozitivno ili negativno djelovali na razvoj *ideja* koje naša rasa inkarnira u svojim djelima. U tom pogledu različiti narodi ostvarivali su u svojoj historiji različite ideje i ideale. Ideal ljepote, dobra i istine bitne su ideje koje su pojedini narodi nastojali ostvariti. Ljepotu – prvenstveno stari Grci i donekle Rimljani; ideal dobra Kinezi, Indijci, Perzijanci a osobito Židovi. Savršeni oblik je dan kod Isusa iz Nazareta, a sekundarni oblik ideala dobra postoji i u islamu. Od renesanse znanosti i umjetnosti, te reformacije započinje ostvarivanje prijelaza od ideala dobra prema idealu istine, da bi razdoblje težnji i ostvarivanja ideala istine započelo samoupravnim procesima u Engleskoj i Americi.

Pri tome se, naravno, Benloew najviše zadržava na kulturnoj historiji glavnih zapadnoevropskih naroda. Oslobođenje Sjedinjenih Američkih Država "osiguralo je budućnost slobode, trijumf prava i istinskih interesa ljudskog roda. – A Francuska, svojom intervencijom, ubrzala je i riješila taj veliki zadatak."[434] Rezimirajući ta svoja razmatranja, Benloew je pisao da "smo prepoznali djelo Grčke u izražavanju samo jednog oblika ideala – ideala ljepote; Palestina, sa svoje strane, ostvarila je ideal dobra isključivši druge; latinske nacije, u svom razvoju, nastoje ostvariti jedan i drugi ideal jednom sretnom kombinacijom; germanske nacije, dijelovi manje udaljeni, nastoje pomiriti ideal dobra i ideal istine, kršćanski život i život prema umu i zakonitosti. Jedino je

433 L. Benloew, *ibid.*, str. 26.

434 L. Benloew, *ibid.*, str. 312.

Francuska prošla tri faze ideala; ona ujedinjuje sva tri kao u jednom snopu, i, jednim stapanjem kvalitete i sposobnostima tako različitim i prividno suprotnim, ona predstavlja, možda, najkompletniju i najljupkiju sliku čovječanstva."[435] Benloew je vjerovao da Francuska mora održati svoju značajnu historijsku poziciju i da će, ujedinjena s ostalim evropskim velikim nacijama i Sjedinjenim Američkim Državama, "osigurati budućnost civilizacije."[436]

Benloew ne misli da su sva dosadašnja mnogovrsna i kompleksna historijska zbivanja rezultat nekoga rigoroznog determinizma. Ljudska rasa se nalazi ograničena na naše zemaljsko postojanje i veličinu naše zemlje, ograničena i vremenom, jer je imala početak, a sigurno će imati i kraj. Ali u tim granicama svojom slobodnom voljom nacije "imaju do izvjesnog stupnja svoju sudbinu u svojim rukama."[437]

Mi smo dakle mali dio golemog univerzuma kojim upravlja umna sila, ali koju ne možemo spoznati. U grčkoj umjetnosti, kao i u kršćanskom moralu, čovječanstvo je imalo pojam apsolutnog. Ali se ne može nadati da dokuči apsolutnost najvišeg intelekta. Ti napori nam izgledaju, pisao je Benloew citirajući Goethea, kao kretanje krivulje koja vječno trči iza svoje asimptote.

Instinkt kome se pokorava naša rasa, ostvarujući to trostruko kretanje (ljepote, dobrote i istine), ne proizvodi samo velike političke i religiozne transformacije nego i druge manifestacije ljudskog duha kao što su literature i jezici. Kao vrsni lingvist Benloew posvećuje dio svoga djela (str. 319-368) pitanjima razvoja književnosti i jezika, što možemo izostaviti, iako su sigurno za filologe i lingviste ta razmišljanja interesantna.

Za Benloewa je dakle bilo očito da historijskom sviješću čovjeka vlada jedan zakon, a da su zakoni lingvistike, literature i historije samo različiti aspekti toga jedinstvenog zakona progresa. Cjelokupno zbivanje nije dakle podvrgnuto samo slučaju, što bi vodilo kaosu, nego izvjesnim zakonima. S obzirom na to što je sve moderna znanost svojim najnovijim tehničkim sredstvima otkrila, da je materija svemira jedna i da postoji mogućnost i drugih svjetova osim našega, mogli bismo pretpostaviti da bi se jedno takvo drugo čovječanstvo ravnalo po istim zakonima što smo ih opisali.

Prema tome samo je materija podvrgnuta slijepom determinizmu. Glas naše savjesti i svijesti govori nam da u moralnom svijetu vlada

435 L. Benloew, *ibid.*, str. 312-313. Najveći dio djela Benloew je posvetio razmatranju navedenih kultura koje su, po njemu, ostvarivale ideale ljepote, dobra i istine. Vidi str. 39-253.

436 L. Benloew, *ibid.*, str. 314.

437 L. Benloew, *ibid.*, str. 316.

sloboda. Dobro i zlo imaju realnu egzistenciju. Ali ne možemo prihvatiti da su sve te strahote, kojima je ispunjena naša historija, "posljedice neke vječne nužnosti ili – što bi bila blasfemija – same božanske volje."[438] Benloew se nije mogao složiti da je npr. institucija ropstva bila neophodna da bi se izgradile piramide u Egiptu ili da bi se stvorila tolika remek-djela u Grčkoj i Italiji. Progoni Židova, autodafe, religijske i političke bartolomejske noći itd. mrlje su u velikoj knjizi čovječanstva koje nas ponižavaju. Tko se može danas usuditi tvrditi da su pogubljenja Karla I. ili Louisa XVI, kao i sva nasilja terorista, bili nužni i korisni za slobodu.

U dodatku svoga djela Benloew je pisao još o zakonu reakcije (otpora, protudjelovanja). Život nacija, kao i individuuma, jest organski, dakle viši i nadmoćniji od mehanizma čovjekove inteligencije, te se nama pokazuje "kao igra najrazličitijih sila i kombinacija principâ često suprotstavljenih."[439] Promatrajući razvitak naroda, vidimo da uvijek nakon određenog razdoblja uspona nastaje razdoblje kontraudara, reakcije. Zakon reakcije se manifestira na svim područjima, kako religije tako i umjetnosti i literature. Evidentno je ipak da "*do sada* u historiji ljudskog duha, generalno prevladava akcija."[440] Najprije je dakle revolucionarni moment (akcija) koji djeluje na procvat nacija u svim domenama. To razdoblje se naziva razdobljem progresa. Kada prođe točka kulminacije i kad progres više nije moguć, nastaje reakcija kojoj je misija da sačuva velike tradicije predaka i da spriječi da se umjetnost degradira nepromišljenim inovacijama stranim nacionalnom duhu. "Ova borba je stara koliko i svijet i završit će samo njime."[441]

Zar se ne bi moglo reći da se civilizacija, prije nego uzme svoj posljednji zamah, elan, htjela učvrstiti tim dvjema vječnim izvorima: izvorom ljepote stare Grčke, izvorom dobra koje proizlazi iz židovskog duha i da ta dva izvora zajedno vode u one sjajne regije gdje vlada istina?

Benloew na kraju drži da čovječanstvo još nije ušlo u razdoblje propadanja. U času kad bi to propadanje započelo, "ne moramo se čuditi ako bi se taj odnos koji postoji između ta dva momenta poremetio, ili s vremena na vrijeme, ili zauvijek."[442]

Tako je završio svoje djelo Louis Benloew koji je pokušao shvatiti razvoj ljudske kulture kao neodvojivi dio prirodnog razvoja, ali u specifičnim oblicima kao rezultat slobodne volje čovjeka i slobodne djelat-

438 L. Benloew, *ibid.*, str. 342.

439 L. Benloew, *ibid.*, str. 354.

440 L. Benloew, *ibid.*, str. 362.

441 L. Benloew, *ibid.*, str. 363.

442 L. Benloew, *ibid.*, str. 365.

nosti. Kao lingvistu njemu je bilo, dakako, mnogo bliže područje kulture, pa su njegova razmišljanja i analize ponajviše pripadale područjima filozofije kulture. Ovakvi "izleti" pojedinih znanstvenika s drugih područja ostalih znanosti u regije filozofije historije uglavnom su jednostrani i manje originalni, jer im nedostaje znanje stanja i bitnih rezultata filozofije u tom času, ali su ujedno i korisni za filozofe jer im otvaraju pogled i uvide u neka druga područja kojima oni superiornije ovladavaju.

Nekoliko godina nakon Benloewa djela objavio je *Paul Mougeolle* djelo *Les problemès de l'histoire* (1886), kome je poznati publicist i političar Yves Guyot napisao predgovor. Mougeolle je pod utjecajem tadašnjega pozitivizma i prirodnih znanosti. Potpuno u Spencerovu duhu drži da je progres osnovni zakon cjelokupne stvarnosti, prirode i historije. "I to je generalni zakon prirode. Zemlje koje nastaju u njedrima magline, organi koji se razvijaju u živim bićima, sve ide putem diferenciranja u svemiru, a razvoj čovječanstva ne čini iznimku od općeg zakona."[443] To znači da se čovječanstvo stalno usavršava i da zlatno doba nije iza nas nego pred nama.

Osim zakona razvoja, Mougeolle postavlja drugi zakon po kome se čovječanstvo razvija od tople zone prema polovima. "S obzirom na kretanje ekspanzije u prostoru, može se reći da je civilizacija, rođena u toplim predjelima zemlje, napredovala sve više prema polu. Uzduž svake termičke zone ona se kretala čas prema istoku, čas prema zapadu, slijedeći konfiguraciju različitih područja; a u unutrašnjosti svake zemlje, gradovi koji je predstavljaju i centraliziraju, u početku smješteni na vrhu brda, postupno su se spuštali prema ravnici, silazeći uz doline i stižući postupno do mora."[444]

U pogledu uloge velikih ličnosti Mougeolle je držao da kolektiviteti imaju prvenstvo nad individualitetima u historiji i da ličnosti nemaju tako značajnu ulogu kao što im se pridaje. Doktrinu, koja sve tumači velikim ličnostima, uglavnom kao božjim poslanicima, naziva antropomorfnom doktrinom, a ovu drugu realističnom, da bi na kraju djela zaključio da je "antropomorfizam zabluda, a realizam istina."[445]

Godine 1889. objavio je *Charles Charaux*, profesor filozofije na filozofskom fakultetu u Grenobleu, djelo *Pensées sur l'Histoire*, u kojemu nastavlja staru francusku tradiciju poznatu još od La Rochefoucaulta, B. Pascalea, J. La Bruyèra i drugih, samo s manjom prodornošću i odjekom. U obliku misli, aforizama Charaux nije imao namjeru dati, ma-

443 Paul Mougeolle, *Les problèmes de l'histoire*, Paris 1886, str. 96.

444 P. Mougeolle, *ibid.*, str. 414.

445 P. Mougeolle, *ibid.*, str. 424.

kar i u tom obliku, zaokruženo shvaćanje historije. Osim misli o historiji, veoma je mnogo toga posvećeno čovjeku, životu, ratu, moralu, velikim ličnostima itd.

Među glavnim tezama koje se provlače kroz ove aforizme jest ponajprije stav da su priroda i historija dva različita entiteta, koji se ne mogu svoditi jedni na druge. U to doba, krajem 19. stoljeća, već je većina filozofa usvojila ovaj stav – da je historija posebno bivstvo, koje se ne može objasniti prirodnim zakonima, bez obzira na to što je čovjek i prirodno biće. “Sve evolucije, sve mijene, sve promjene fizičkog svijeta neće nikad postići da postoji jedna historija fizičkog svijeta, u pravom smislu a ne figurativnom. Ono što se zbiva na osnovi apsolutnih zakona ne pripada historiji: ona ne postoji gdje nema slobode.”[446]

Iz ove misli vidi se da Charaux vjeruje da je bitno obilježje historije – sloboda, slobodno ljudsko djelovanje. Zato je za njega i “prva determinacija prve slobodne volje obasjana umom i prva činjenica historije.”[447]

Daljnja teza, koja se više puta ponavlja, jest vezanost uma i slobode za boga. Ako ne postoji historija prije nastanka uma i slobode, nema “niti uma niti slobode bez Boga.”[448] Ne može se doći do najudaljenijih početaka historije ako se ne uzdignemo do Njega. Zato um i ne može ići do dna samoga sebe i slobode. Nijedna činjenica ne završava sama sobom. Ona je posljedica i uzrok, ona je proizvedena i proizvodi. Da bismo je dobro razumjeli ne treba samo znati što joj prethodi nego i što slijedi. U krajnjoj liniji za Charauxa je historija Bogom određena, on se izražava u biti u svim velikim djelima, mislima i ljudskim planovima. Veliko čudo historije nije ni u kom slučaju genij osvajača, nego u krajnjoj liniji strpljivost i ustrajnost ljudi i Boga.

Charaux je humanist pa ga ne impresioniraju velika osvajanja, spomenici generalima i ratnicima, nego oni koji su angažirani za mir, dobrotu i ljepotu. Sila prije ili poslije ustaje protiv sile i ruši je. Ali nijedna sila “nije jača od ljubavi, nijedna sila ne ruši djela misli i ljepote.”[449] Cezar mira tek se treba roditi i pitanje je hoće li se ikad roditi.

Kaže se da nema ničeg zlog, lošeg u početnom bivstvu čovjeka i da čovjek po prirodi nije zao. “Ali zar nije to veoma realno zlo da čovjek može ostati zao i da ga njegovi bližnji mogu iskvariti!”[450]

Sreća, slučaj, predestinacija su prazne riječi, jer je sposoban čovjek sam sebi svoja sreća i providnost. Slučaj nije ništa i ne optužujte ga za

446 Charles Charaux, *Pensées sur l'histoire*, Paris 1889, str. 85.

447 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 86.

448 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 86.

449 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 111.

450 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 124.

svoje neuspjehe. Providnost vam ne želi ništa loše, ali ona vas je pustila da sami određujete svoj put, jer vam se tako sviđalo. Čovjek u tom hodu može ne jedanput mijenjati svoju vladavinu, ali ne može ništa učiniti za njegovu dušu i njegov genij "jer veliki narod je to samo po svojoj duši i po svom geniju."[451]

Charaux na tako aforistički način dotiče mnoge strane života, ali malo govori o historiji u filozofskom smislu. Osvrće se i na neke svoje suvremenike i njihova djela (Taine, Jansen, Fustel de Coulanges, Liobert) te na kraju postavljao pitanje: kuda idu narodi, što bi se moglo svesti i na pitanje kuda ide misao. Njegov je odgovor, u duhu cjeline njegovih aforizama, da je "historija čovječanstva kao one velike rijeke koje idu u more svim putovima, svim smjerovima, svim stranputicama koje okolnosti ili čovjekova volja uspijevaju da im nametnu. Može se sve njima učiniti, samo ih se ne može spriječiti da idu u more: sve se može i nad historijom, samo je se ne može spriječiti da ide kamo Bog hoće."[452]

Ne može se reći da Charaux nema interesantnih zapažanja o historijskom životu čovjeka. Ali niti cjelokupnim sadržajem i u biti teološkom impostacijom nije mogao imati neki veći utjecaj na filozofskohistorijsko mišljenje Francuza.

U tom razdoblju, na kraju 19. stoljeća, još se nekoliko filozofa, sociologa i historičara okušalo na ovom filozofskom području. Spomenimo ponajprije sociologa *Gabriela Tardea* (1843–1904) koji je u svojim djelima *Les lois de l'imitation* (1890) i *Les lois sociales* (1898) pokušao objasniti historijski razvitak preko oponašanja, imitacije koje nastaju u formi tradicije i mode. Njegova je osnovna misao da je društvo uopće oponašanje. Kada dođe do nekoga novog društvenoga fenomena, pronalaska i slično, tek oponašanjem to postaje socijalno djelotvornim.

Krajem stoljeća objavio je i *René Lavollée* djelo *Moral dans l'Histoire. Études sur les principaux systèmes de la philosophie de l'histoire* (Pariz 1892), u kojemu daje pregled filozofskohistorijskih shvaćanja od antike do kraja 19. stoljeća. Pisano je s idealističkih, spiritualističkih pozicija. Slobodna volja i božja providnost dva su osnovna principa za razumijevanje historije. Zato npr. Comteu ne posvećuje gotovo nikakvu pažnju iako je Comte jedna od najznačajnijih ličnosti u Francuskoj u 19. stoljeću na području filozofije i filozofije historije. Dovoljno je da navedemo njegovo mišljenje na kraju djela pa da vidimo bitnu idejnu usmjerenost.

Filozofija historije je za njega "dokaz za slobodu naše volje, svjedok dostojanstva naše prirode, živa manifestacija zakona progresa, velikih

451 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 147.

452 Ch. Charaux, *ibid.*, str. 171.

planova Providnosti nad našom rasom, i da sve kažemo jednom riječi, dobrote Boga."[453]

Početkom novog stoljeća objavio je *Gaston Richard* (1881-1945) djelo *L'idée évolution dans la nature et l'histoire*, Pariz 1903. Richard je uglavnom pod utjecajem Renouvierova kritičkog idealizma koji je jednim dijelom bio povezan i s tada prilično raširenim psihologizmom. Richard izjednačuje socijalnu psihologiju, kao historijsko proučavanje formiranja i raspadanja socijalnih veza, s filozofijom historije. "U tom smislu, ali samo u tom smislu, ta psihologija je univerzalna historija ili filozofija historije."[454] Zato je za Richarda "život u osnovi stvaralačka spontanost: on isključuje svaku nužnost, unutrašnju ili vanjsku. To je beskrajni izvor beskrajno različitih kreacija."[455]

Na prijelazu stoljeća napisao je *Charles Rappoport* nekoliko rasprava o filozofiji historije (1900. i 1901), što je objavljeno 1902. godine, a drugo izdanje je objavljeno u Parizu 1926.

Kao mnoga prije navedena djela, i ovo je danas gotovo nepoznato, ali je ipak interesantno jer Rappoport, na temelju dobrog poznavanja historije ove misli, nastoji obraditi glavne probleme filozofije historije: mogućnost filozofije historije, zakoni historije, razne doktrine i metode istraživanja historije, teorije dominantnih faktora, uloga individuuma u historiji, subjektivna metoda, evolucija političkih ideja i neka pitanja marksističke filozofije.

Kod svakog od ovih problema Rappoport se ukratko osvrće na povijest problematike, pa se pri tome zadržava na antičkim filozofima (posebno na Platonu i Aristotelu), na srednjovjekovnom Augustinovu shvaćanju historije, i na modernom razdoblju od Machiavellija, Bodina, Lockea itd. do Hegela, Tardea, Spencera, Bucklea i dr. te do Marxa. Odmah na početku opredjeljuje se za Marxovu koncepciju, jer drži da je ona najmanje jednostrana od svih. Dok su jedni u modernom vremenu shvaćali historiju ili kao djelo pojedinca, ili prirode, ili društva itd., Marx je ne samo ukazao na ekonomske zakone kao na temelj historijskog razvoja nego je integrirao u svojoj koncepciji i ostala shvaćanja. Ali jednako tako Rappoport misli da ni marksizam nije završena koncepcija, pa treba raditi na njegovu produbljivanju i razvijanju. Marksizam treba npr.: 1. precizirati termine "baza" i "nadgradnja", 2. objasniti preciznije prirodu ekonomskog determinizma, 3. dalje razviti ideju

---

453 René Lavollée, *Le Moral dans l'histoire. Étude sur les principaux systèmes de la philsoophie de l'histoire*, Paris 1892.

454 Gaston Richard, *L'idée d'évolution dans la nature et l'histoire*, Paris 1903, str. 313.

455 G. Richard, *ibid.*, str. 350-351.

o ulozi individuuma u historiji, 4. precizirati glavna obilježja njegove metode. "Marksistička doktrina nam mora osvijetliti put koji treba slijediti. Ona će dokazati svoju snagu razvijajući se i *realizirajući* se. U toku tog razvoja, ona će izgubiti svoje više ili manje problematične elemente oslobađajući se slabosti i nedostataka inherentnih svakom ljudskom djelu..."[456]

Filozofija historije je za Rappoporta znanost o evoluciji. Problem zakona historije je prvo i jedno od najvažnijih pitanja filozofije historije. Zakon karakterizira univerzalnost i nužnost, "ali historijski zakon ne isključuje nužno ljudsku slobodu."[457] Prikazavši razne teorije o historijskom zakonu, Rappoport drži da je "zakon evolucije glavni objekt filozofije historije."[458] U vezi s tim je problem progresa, napretka u koji su s Condorcetom mnogi vjerovali. Rappoport misli da je to težak problem, jer se radi i o progresu nužnih sredstava za povećanje blagostanja, što je, očito, i progres samog blagostanja. "A ako se sreća može očekivati, to zavisi od nas. Nema objektivnog, automatskog zakona historije, koji nam osigurava beskonačni napredak. Od nas zavisi da ga osvojimo borbom svakog dana i svakog časa."[459]

Ako se zakon progresa još može osporavati, zakon evolucije je danas već izvan diskusije. Znanost i filozofija su u tome jedinstveni. Taj zakon govori ujedno o jedinstvu prirode i historije. Primijenivši taj zakon u proučavanju društvenog čovjeka, "filozofija historije se uzdiže na rang znanosti."[460]

U Rappoportovo vrijeme se dosta raspravljalo je li filozofija historije legitimna, pri čemu su neki držali da je filozofija historije u biti opća sociologija. Rappoport brani legitimitet filozofije historije i odbacuje tezu da je ona zapravo sociologija. "Društvo djeluje na individuum, ali individuum sa svoje strane djeluje na društvo i stvara ga po svojoj zamisli. Može se dakle definirati filozofiju historije kao *znanost o evoluciji individuuma i društva u njihovom uzajamnom djelovanju, dok je sociologija znanost o društvenoj formi pod dvostrukim stajalištem, statičkim i dinamičkim.*"[461]

S obzirom na problematiku razvoja filozofskohistorijske misli Rappoport razlikuje, poput Comtea, tri razdoblja, samo ih drugačije naziva:

456 Ch. Rappoport, *La philosophie de l'histoire, comme science de l'évolution*, Paris 1926, str. XV.

457 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 4.

458 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 24.

459 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 25.

460 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 26.

461 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 49.

prvo je providencijalno, drugo ideološko, a treće realističko. Svako ovo razdoblje je napredak prema prethodnom, a u tom okviru posvećuje posebnu pažnju misli Ibn Halduna, kojeg umnogome drži pretečom K. Marxa.

Posebno poglavlje posvećuje ulozi individuuma u historiji. Razmatrajući neke koncepcije, Rappoport zaključuje da bi se trebalo voditi računa o sljedećim konsideracijama: 1. pojedinac je svjestan i aktivan faktor u historiji, dok se prirodna, društvena i ekonomska sredina razlikuju po svom pasivnom karakteru; 2. rezultati individualne djelatnosti, koja je uvijek kolektivna, pokazuju se individuumu kao strana sila koja se nalazi izvan i iznad njega; 3. akcija individuuma nema historijsku efikasnost ako ne odgovara fundamentalnoj tendenciji zajedničkih historijskih snaga; 4. legitimni je problem filozofije historije da odredi odgovara li historijski proces subjektivnom idealu individuuma koji teži materijalnom, intelektualnom i moralnom blagostanju i sreći; 5. evolutivna snaga intelektualnog faktora je u stalnom progresu, pa tako i historijska uloga individuuma raste proporcionalno tome; 6. problem individuuma se mijenja ako ga se gleda kao izvanredno sposobnog ili favoriziranog od posebnih okolnosti, individuum – heroj itd.[462] Rappoport misli da uloga velikih voditelja "ljudskih stada" sve više opada, a sve više raste "historijska uloga svijesti i racionalne kritike, utjelovljene u klasi intelektualaca, učenjaka, umjetnika, kultiviranih i svjesnih radnika."[463]

Dalje razmatra u poglavlju o subjektivnoj metodi poglede i angažman Lavrova, za koga misli da je prvi shvatio u Rusiji nova strujanja u filozofiji. U poglavlju o evoluciji političkih ideja Rappoport brani socijalizam od optužbi da je kolektivizam koji ne pozna slobodu ličnosti i koji bi trebao biti tiranija nad individuumom. Prikazuje ukratko ideje utopista socijalista od Owena, Fouriera i Saint-Simona do Consideranta i L. Blanca te ideje F. Lassallea, Marxa i Engelsa.

Rappoport prihvaća ideju socijalizma i parlamentarne borbe za njegovo ostvarenje. Jednako se tako osvrće na tadašnje mišljenje nekih socijaldemokrata (Woltmanna, Bernsteina) koji su držali da je marksizam bliže Kantu nego Hegelu, od koga se treba zapravo osloboditi. Rappoport ispravno upućuje da je Hegel "spiritus movens" marksizma. Na kraju se ponovno osvrće na problem ideala, naglašujući da historija nije podvrgnuta nikakvim metafizičkim principima kao što su apsolutno u Hegela, i "ekonomska struktura" kod Marxa. Ne smije se izostaviti čovjeka, jer je on "jedini faktor u historiji koji djeluje i koji je svjestan his-

462 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 134-157.

463 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 157.

torije. Ne tražimo u objektivnoj realnosti ono što ona ne sadrži, ono što ona ne može sadržavati po definiciji – ideal."[464]

Objektivna stvarnost nema niti potreba da ih zadovolji, ni aspiracije da ih realizira. "To su *naše* potrebe koje nastojimo bolje zadovoljiti; to su *naše* aspiracije koje želimo realizirati; jednom riječi to je *naš* ideal za koji se borimo. Objektivna stvarnost nam daje naša *sredstva* borbe, ali cilj dolazi od nas."[465] Ekskluzivno objektivna koncepcija ljudskog ideala unizuje naše dostojanstvo, guši naš elan prema istini i stavlja nas u proturječje s logičkom egzistencijom našeg uma i našeg srca. Koliko god je opasno previđati i izolirati se od stvarnosti, jednako je tako pogubno vjerovati da je jedina realnost samo ona izvan nas. I čovjek je realnost, sa svojim potrebama, ideološkim i moralnim aspiracijama. Što se čovjek bolje poznaje, više je svjestan svoje snage i bolje ostvaruje samoga sebe. Čovjek je živa stvarnost koja se beskonačno razvija i napreduje. "On je stvarnost koja *postaje*."[466]

Citirajući Kanta koji je rekao da su "ideje bez stvarnosti prazne a stvarnost bez ideja slijepa", Rappoport zaključuje da često u današnjem društvu "moral" igra ulogu u interesu vladajuće klase, kao što se često traži konkretne revandikacije eksploatirane klase u mutnoj vodi neke apstraktne ideologije. "Sve to opravdava oštru kritiku koju marksisti čine moralistima i moralizirajućima u prazno. Ali pitanje ima jedan drugi aspekt koji smo mislili da ga treba otkriti u interesu znanstvene istine, pa, prema tome, i u interesu marksizma."[467]

Rappoport je bio u svakom pogledu zanimljiv mislilac koji je nekim svojim uvidima i spoznajama anticipirao neka rješenja u debati oko historijskog materijalima i bolje interpretirao Marxova gledišta i intencije od mnogih i građanskih i marksističkih mislilaca u tom razdoblju, a i poslije.

Krajem 19. i početkom 20. stoljeća u Parizu su objavljena dva djela rumunjskog historičara *Alexandra Demetera Xénopola* (1847–1920), profesora historije u Jassyju, koji se pretežno bavio rumunjskom historijom; on je u Parizu 1899. godine objavio djelo *Les principes fondamentaux de l'Histoire*, a drugo prošireno izdanje pod naslovom *La Théorie de l'Histoire* 1908. godine. Xénopol je poput nekih njegovih zapadnoevropskih kolega historičara, o kojima sam već govorio u ovom djelu, dobro poznavao najrelevantniju filozofsku literaturu u 19. stoljeću o ovim pitanjima. U svom predgovoru, međutim, izjavljuje da njegova

464 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 244.

465 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 244-245.

466 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 246.

467 Ch. Rappoport, *ibid.*, str. 247.

knjiga nije filozofija historije. "Mi želimo istražiti i ustanoviti principe na kojima počiva spoznaja prošlosti, pokazati potpuno znanstveni karakter te spoznaje, i obraniti historiju od imputacija koje padaju na nju sa svih strana. Jednom riječi, mi smo pokušali da formuliramo teoriju historije."[468] U tim svojim nastojanjima da dade "teoriju historije" Xénopol je morao raspravljati i o nekim bitnim filozofskohistorijskim problemima, kao što je bio slučaj i kasnije kod svih onih koji su teorijski raspravljali o historiji kao znanosti, a to nazivali znanošću o historiji ili teorijom historije.

Xénopol ponajprije nastoji obraniti historiju kao znanost. Zato kritizira Schopenhauerovo mišljenje da historija nije znanost, jer ona daje samo koordinaciju činjenica, a ne subordinaciju. Pozivajući se na mnoge filozofe koji su govorili o zakonima historije (Condorcet, Comte, Buckle i dr.), Xénopol drži da postoje činjenice repeticije, ponavljanja, i one se formuliraju u zakonima, i činjenice sukcesije, slijeda, koje se pojavljuju u serijama.

Raspravljajući o problemu prirodnoga i historijskog svijeta, Xénopol je zaključio: da je znanost intelektualna slika univerzuma; da svemir postoji i da je u stalnom transformiranju; da se znanosti dijele na dvije velike grane: one koje govore o činjenicama repeticije i one koje govore o činjenicama sukcesije; prve su znanosti o zakonima ili teorijske, druge su o serijama ili historijske. Činjenice sukcesije razlikuju se od činjenica repeticije po tome što su individualizirane u vremenu, tj. one se pojavljuju samo jednom i ne ponavljaju se. Sve činjenice su proizvodi prirodnih sila; kad se poznaje način djelovanja sile, dolazi se do zakona fenomena; način manifestacije jedne sile uvijek je identičan, to je apstraktni zakon. Dvije su glavne klase znanosti kao sistema generalnih istina: jedne su znanosti repeticije, druge znanosti sukcesije; znanosti repeticije su superiornije ovima drugima, jer mogu zahvaćati činjenice na neposredan način; ali jednako tako su inferiornije znanostima sukcesije s obzirom na utvrđivanje uzroka.[469]

Xénopol je još tretirao problem konstantnog faktora u historiji (rasa, vanjski milieu, nacionalni karakter i intelektualni kontinuitet), problem evolucije u historiji, držeći evoluciju generalnih ideja osnovom rađanja socijalnih činjenica.

U skladu s mnogim dotadašnjim misliocima i on vjeruje da je progres čovječanstva stalan. S obzirom na zakone historijskog razvoja Xénopol misli da se može govoriti o zakonu repeticije, zakonu sukcesije te psihološkim i sociološkim zakonima u historiji.

468 Alexander Xénopol, *Les Principes fondamentaux de l'histoire,* Paris 1889, str. I.

469 A. Xénopol, *ibid.*, str. 161-162.

Interesantno i dobro argumentirano djelo o vrednovanju u historiji objavio je docent na Sveučilištu u Helsingforsu *Arvid Grotenfeld* (1863–1928) – *Die Wertschätzung in der Geschichte*, Leipzig 1903. On je postavio sebi zadatak da riješi pitanje treba li ili ne treba historičar vrednovati historijske događaje koje istražuje. Jer, činjenica je da on dijeli ono što je važno od onoga što je nevažno, pa i uz najveću objektivnost on ipak vrednuje.

Na početku svog djela zadržava se na tadašnjim raspravama o poznatim Windelbandovim i Rickertovim stavovima o historiji kao jednokratnom zbivanju. Zadaća historije, drži Grotenfeld, nije da istražuje i spoznaje historijsko-sociološke zakone, jer to mora prepustiti sociologiji ili filozofiji historije. Slažući se s Bernheimovom definicijom historije kao znanosti o razvitku čovjeka u njegovu djelovanju kao socijalnog bića, analizirajući mnoge diskusije poznatih historičara i filozofa – Comtea, Bucklea, Droysena, Rankea, Mougeollea, Lamprechta, Lacombea, Rickerta i drugih, Grotenfeld odbacuje mišljenje da pojedinačno ne može biti predmet znanosti. Jednako se tako ne slaže s mišljenjem da se pravilnosti, pravila, "zakoni" ne mogu istraživati i u duhovnim znanostima, pri čemu se osvrće također na mnoge mislioce tadašnjeg vremena koji su imali isto ili suprotno mišljenje (Bernheim, Sigwart, Grote, Buckle, Simmel, Wundt). U vezi s ovim pitanjem Grotenfeld zaključuje da bez obzira na to što postoje kod Bucklea jednostranosti, pretjerivanja i greške, njegova istraživanja su pokazala "da sociološko razmatranje historije zaista može otkriti zakonite sveze i jednake oblike."[470] To je još jasnije izraženo kod kasnijih istraživača, držao je Grotenfeld.

U vezi s problemom razvoja i historijskog napretka Grotenfeld vidi već u ovim pojmovima izvjesno vrednovanje, ali jednako tako napominje da se i u tome, ako želimo istaći važnije događaje, nalazi "opasnost za objektivnost i znanstvenost."[471] Postoje različiti tipovi pisanja historije, a oni ovise i o svjetonazoru i cjelokupnoj situaciji vremena. Ali ipak se ne može reći da ne postoji neki stalni napredak prema većoj kritičnosti i objektivnosti. "Doći ćemo do zaključka da historija svakako stalno napreduje prema većoj objektivnosti, ali ipak izvjestan moment subjektivnosti ne može se potpuno odstraniti."[472] Cjelokupna historijska struktura i gledanja jednog vremena moraju djelovati na historičare. Zato će svako vrijeme dodavati svoje nijanse. Ali neke spoznaje će biti potpune, tako da će i prostor za subjektivna shvaćanja biti sve uži.

470 Arvid Grotenfeld, *Die Wertschätzung in der Geschichte*, Leipzig 1903, str. 77.

471 A. Grotenfeld, *ibid.*, str. 129.

472 A. Grotenfeld, *ibid.*, str. 175.

Ne može biti, dakle, historije kao znanosti bez nekoga sadržajnog vrednovanja, kao što se ne može strogo znanstveno dokazati i pokazati neki najviši vrijednosni princip. Historičar je uvijek uvjetovan vremenom i svojim svjetonazorom. Ali jednako tako u vezi s općim, vodećim idejama, koje utječu na izbor i cjelokupnu koncepciju, u cjelini ipak postoji "*stalni napredak prema sve višem stupnju (relativne) suglasnosti i općevaljanosti historijskog shvaćanja.*"[473] Grotenfeld je ujedno držao da historičar treba izazvati i određena duševna stanja i uzbuđenja kod čitaoca, osobito u vezi s nekim značajnim historijskim zbivanjima. "Svakako je zadatak historijskog prikaza da pomogne čitaocu u intelektualnom i *emocionalnom* razumijevanju prikazanih životnih pojava."[474]

U svojim zaključcima Grotenfeld je ustvrdio da "smo tako došli do rezultata da historičar, ako se uzdigne do najviših zadataka svoje znanosti, ne može potpuno izbjeći da u velikim pitanjima pogleda na svijet ne zauzme u izvjesnom smislu stav – barem svojim izborom činjenica i jačim ili slabijim naglašavanjem pojedinih crta historijske slike. Zato ne može biti ispravno, da se stvarna rasprava o historijskofilozofskim vrijednosnim principima označi kao beskorisna ili da se želi zabraniti. Historičar koji teži za punom jasnoćom u svom shvaćanju historije, bit će u nekim slučajevima upravo prisiljen na kritičko provjeravanje postavljenih ili instinktivno, bez historijskofilozofske refleksije, korištenih mjerila procjenjivanja."[475]

Početkom 20. stoljeća je i Poljak *Erasme de Majewski* publicirao, u Parizu 1908. godine, djelo *La science de la civilisation. Prolégomènes et bases pour la philosophie de l'histoire et la sociologie,* u kojemu pokušava s naturalističkog stajališta objasniti razvoj civilizacije i društva kao granu prirodne historije. Zadatak koji je sebi postavio bio je sljedeći: "*istražiti nužne i moguće zakone toka ljudskih događaja*, takve kakve nam pokazuje univerzalna historija i historija civilizacije; drugačije rečeno, istražiti *opće zakone* koji vladaju čovječanstvom. *Mi ovdje imamo jedno uostalom historijsko pitanje, ali koje treba tretirati ne kao historičar, nego kao naturalist.*"[476]

Da bi se došlo do tih općih i fizikalnih zakona historije, treba slijediti metodsko istraživanje prirodnih znanosti. Bez obzira na to kako ćemo nazvati ovu znanost, ona ne može biti niti mitologija, niti metafizika. Da bismo otkrili te zakone, treba zaboraviti na slobodnog čovjeka i nje-

473 A. Grotenfeld, *ibid.*, str. 205.

474 A. Grotenfeld, *ibid.*, str. 208.

475 A. Grotenfeld, *ibid.*, str. 224.

476 Erasme Majewski, *La science de la civilisation. Prolégomenès et bases pour la philosophie de l'histoire et la sociologie,* Paris 1908, str. 23.

govu psihu i hiljade detalja koji karakteriziraju ljudsku historiju. Treba, prije svega "*uzeti u razmatranje integralnost ljudskog roda da bismo ga organski pripojili integralnosti svijeta i samo ga tako istaći.*"[477]

Raspravljajući o civilizaciji, obitelji, analogiji s organizmom, društvu kao nadorganizmom, jeziku, ruci, čovjeku kao djelu društva, morfologiji i psihologiji čovjeka itd., Majewski zaključuje da posvuda vladaju neumitni zakoni prirode, ali se ne slaže niti s potpunom identifikacijom društva i organizma, kao ni s njihovom potpunom separacijom. Sociološki zakoni vladaju socijalnim fenomenima, kao što biološki zakoni vladaju biološkim. Ali, da bismo otkrili i razumjeli prve, ne smiju se previdjeti fizikalni i biološki zakoni, jer su ovi drugi samo razvoj i transformacija prvih u novom milieu u kojemu se pojavljuju. "Ovaj svijet koji se može obuhvatiti u koncepciji civilizacije je jedan životni fenomen prostran i kompleksan, to je ukupnost fizičkih, bioloških i socijalnih fenomena koji uzajamno zavise, upravljani *istim zakonima*, u skladu sa principom kauzaliteta."[478] Zato zakon koji upravlja razvojem civilizacije "mora biti rigorozan zakon prirode, na koji ljudska volja nikad ne vrši nikakav upliv, isto kao što zakon upravlja okretanjem Zemlje oko Sunca: sve se ovdje zbiva jednom neodoljivom nužnošću."[479]

U Italiji je početkom stoljeća *Giuliano Balbino* objavio omanje djelo *Il concetto psicologico della storia* (1907) u kojemu raspravlja o različitim tadašnjim shvaćanjima historije: pozitivističkim, psihološkim, materijalističkim, umjetničkim i dr., navodeći gotovo sve tada poznate filozofe, historičare i poneke znanstvenike koji su se bavili tom problematikom. On priznaje da su razne tada vladajuće struje, kao npr. darvinizam ili historijski materijalizam, pridonijele da se razumiju razni momenti historije. Ali, "da bismo razumjeli znanstveno činjenice historije, bilo bi nužno da mi možemo znanstveno razumjeti činjenice psihe."[480] U historiji djeluju ljudi sa svojom psihom kojoj ne znamo zakone, pa prema tome i ne možemo objasniti sva kompleksna i proturječna zbivanja u historiji. Dok god nemamo istu direktnu i objektivnu spoznaju psihičkih činjenica kao što imamo spoznaju materijalnih, dotle ne možemo govoriti o historiji kao egzaktnoj znanosti.

Na slavenskom jugu prvo djelo u kojemu je tretirana i povijesnohistorijska problematika jest doktorska radnja profesora filozofije i pedagogije na novoosnovanom Sveučilištu u Zagrebu – *Gjure Arnolda* (1854–1941). Gjuro Arnold nije mogao nastaviti na neke posebne hrvatske

477 E. Majewski, *ibid.*, str. 27.

478 E. Majewski, *ibid.*, str. 342-343.

479 E. Majewski, *ibid.*, str. 347.

480 Giuliano Balbino, *Il concetto psihcologico della storia*, Torino 1907, str. 110.

tradicije s obzirom na tematiku filozofije historije. Hrvatska, uvijek pod nečijom vlašću i silom od početka drugog tisućljeća, od bizantijske, mletačke do austrougarske, u razdoblju renesanse i humanizma donekle je držala korak s evropskom filozofijom, ali samo preko rijetkih pojedinaca. Imena Marka Marulića, Frane Petrića (F. Patricius), koji je napisao i dijaloge o historiji, i Ruđera Boškovića u 18. stoljeću, svakako su bila imena evropskoga formata. Ali nakon Boškovića i redukcije nastave na Zagrebačkom sveučilištu (osnovano 1669) samo na pravne znanosti, nije se moglo sustavno pratiti sve ono što se tada u burnom razdoblju Evrope dešavalo na području filozofije. Zato je ponovnim otvaranjem Sveučilišta u Zagrebu (1874) i osnivanjem katedre za filozofiju, započeo sustavni studij filozofije koji je, naravno, bio pod jakim utjecajem evropske, a posebno njemačke filozofske tradicije. Ta je situacija trajala, kako ćemo vidjeti, sve do najnovijega vremena, samo što su utjecaji bili širi i svestraniji.

Gjuro Arnold je tako, uz F. Markovića i poslije A. Bazalu, jedan od prvih profesora filozofije i pedagogije i prvi koji je pokušao filozofski interpretirati historijsku problematiku u aspektu etike. U to doba Arnold se mogao osloniti uglavnom na tadašnje najpoznatije evropske mislioce, pa se kod njega vide prvenstveno utjecaji Helmholza i Lotzea, a osvrće se i na mišljenja Kanta, Spencera, Bucklea, Haeckela, Du Bois Raymonda, Lazarusa i dr. Arnold se već po naslovu rasprave – *Etika i poviest* (1879) – usredotočuje na pitanje etike u odnosu prema historijskom događanju. U hijerarhiji filozofskih sudova estetički sudovi su za njega najobuhvatniji, tako da "estetika daje principe etici, a etika opet moralci. Nam je potražiti principe etične."[481] Ovi principi mogu biti samo estetski sudovi koji izriču apsolutnu vrijednost ili nevrijednost volje. Ti sudovi se ne mogu oslanjati niti na apriorne hipoteze ili istine, "već samo na nepobitna fakta životnog izkustva."[482] Budući da ljudi uvijek vrednuju svoje čine kao korisne ili štetne, ugodne ili neugodne, lijepe ili ružne, dobre ili zle, etika kao znanost mora samo ispitati što je u tome relativno i subjektivno, a što objektivno i apsolutno. A zatim, mora postaviti neoboriva opća mjerila za ocjenjivanje dobra ili zla. U društvu uvijek postoji sukob različitih volja koje čine historiju, a taj sukob može biti za društvo i pogibeljan. Zato mora postojati pravni poredak koji se zasniva na ideji prava i pravednosti na kojima se može jedino izgraditi društvo zasnovano na ideji ćudoredne slobode. Takvo je društvo zasad samo ideal, "ali do čovječanstva stoji, da mu bude što bliže."[483]

481 Gjuro Arnold, *Etika i poviest*, Zagreb 1879, str. 3.

482 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 3.

483 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 13.

Volja je temeljni faktor morala i ona se očituje u činu. "Čina po tom nema bez volje; ali ni volje bez čina. To je osobito važno. Volja dakle unosi nešto nova u vanjštinu: ona naime oživotvorava našu nutrinu. Čini naši objektivacija su naših volja. Voljni pako čini zovu se i događaji – a događaji opet sastavljaju poviest.

Što je dakle poviest? Poviest je volja. Obje su jednako stare; jer dok je čovjek još – što no vele – životinjom bio, te ne imao volje: ne bijaše on još ni historičnim bićem; tek dok se je u njem razvila volja i on stao sviestno djelovati – počela je također i poviest."[484]

Volja je dakle određujući faktor u historiji. S obzirom na vjekovne rasprave i raspre o tome je li volja slobodna, indeterminirana, ili neslobodna, determinirana, Arnold zauzima posredno stajalište. On priznaje da volja slijedi zakone, ali oni nisu "toli kruti da se nebi dali modifikovati."[485] Ona je također vezana uz motive, ali takve koje bira sama. Zato mi ne možemo priznati volju nemotiviranom, jer bi takva volja bila "non ens", ali ne priznajemo ni nužno motiviranu, jer bi takva volja bila stroj. "Obje volje izključuju odgovornost. Stoga smo mi prihvatili volju motiviranu: ali motiviranu slobodnim izborom – izborom takvim, za koje hoteće biće odgovara. Tim smo doduše indirektno priznali, da nam je volja determinovana; ali ta je determinacija etična, nipošto pako mehanična."[486]

Zato su uzaludna nastojanja Bucklea, Comtea ili Droysena da pronađu zakone po kojima se volja ponaša. Nema zakona po kom bi se "moralo ravnati cielo djelovanje ljudsko. Kad bi se takav zakon iznašao, onda bi se dalo unapred reći: što li će jošte čovječanstvo uraditi."[487]

Motivi ljudskog djelovanja su etične ideje. One su dakle i zakoni moralnoga svijeta, pa drugih zakona on ne poznaje. Ovi zakoni su jednako tako kruti kao i zakoni fizičkoga svijeta. Samo što zakoni fizičkoga svijeta slamaju fizički onoga tko im se protivi, a zakoni moralnoga svijeta slamaju protivnika moralno. Etička mjerila po kojima sudimo voljne čine su apsolutna. "Jer dok je opačina bila dobrom – bijaše čovjek životinjom; a otkad je pravednost, pravičnost, blagohotnost, savršenost i ćudoredna sloboda dobrom – odtad je čovjek tekar čovjekom. I tu počima poviest."[488]

U povijesti svakako postoje sukobi volja, pa možemo govoriti o raznim kolizijama: vjerskim, političkim i patriotskim. Prosuđivati te koli-

484 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 18.

485 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 24.

486 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 25.

487 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 59.

488 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 69.

zije možemo samo s etičkih principa i zato je etika "praktična filozofija". "Etika proizlazi iz prakse i u praksu se opet vraća, da ju rukovodi."[489] Zato i politika mora postati moralna, kako je govorio Kant. Etički principi moraju jednom pobijediti i dovesti do vječnoga mira. "Vrieme vječnog mira sigurno je jošte daleko; nu prosvjeta može učiniti, da se ono što prije javi."[490]

Arnold je, kako vidimo, zastupao ideje liberalnoga hrvatskoga građanstva koje je bilo tek u usponu. Ideje prosvjetiteljstva kao i građanskog humanizma (npr. Herder) veoma su prisutne u Arnoldovim razmišljanjima o historiji. Na temelju i ostalih evropskih filozofskih iskustava Arnold je težio uravnoteženom i što više etičkom razvoju društva, u kojemu će i samo društvo nastojati da ublaži krajnje polarizacije, nepravde, nejednakosti, i stalnim prosvjećivanjem, na osnovi etičkih principa, dovesti do vječnog mira i stanja dostojna čovjeka kao tvorca i same etike.

Na prijelazu stoljeća objavio je u Srbiji B. Knežević (1862–1905) dva manja djela pod naslovom *Principi istorije*. Prva knjiga *Zakon reda u istoriji* objavljena je 1898. godine, a druga, *Proporcija u istoriji,* 1901.

Knežević je uglavnom službovao kao profesor na gimnaziji u raznim gradovima Srbije, a zatim, nakon objavljenoga djela, u Beogradu. Srbija nije imala značajnije filozofske tradicije pa je Kneževićevo djelo zato bilo pravi podvig mislioca koji je nadilazio svoje vrijeme. U svojoj filozofskoj koncepciji najviše je pod utjecajem evolucionizma koji je tada jedna od vladajućih i progresivnih filozofskih koncepcija. Svijet je za njega razvoj od nižih oblika prema višim. "*Priroda ide prije čovjeka, i sve prirodno ide prije ljudskoga, humanoga.*"[491] Ovo ranije je više potrebno onom kasnijem što nadolazi, nego obratno. Zato je i "čovjek najnepotrebnija stvar u općem procesu života, najviši luksuz zemljin."[492] To isto možemo kazati na taj način da "*materijalno, stvarno, tjelesno ide prije nematerijalnog, duhovnog.*"[493]

Čovjekov razvoj započinje borbom s prirodom i ona je osnova svim drugim čovjekovim borbama. Zatim pokazuje kako je razvoj tekao preko obitelji od prvih civilizacija. Jednako tako i razvoj religije polazi od prvobitne prirodne religije, a tek su budizam i kršćanstvo prve historijske, etičke i humane religije. Razvoj dakle teče i u historiji od stvarnoga, materijalnog do idealnoga i nematerijalnog, pa prema tome i "*praktika*

489 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 75.

490 Gj. Arnold, *ibid.*, str. 78.

491 Božidar Knežević, *Zakon reda u istoriji*, Beograd 1920, str. 3. U ovoj se knjizi nalazi i njegov rad *Zakon proporcije u istoriji* (str. 93-171).

492 B. Knežević, *ibid.*, str. 95.

493 B. Knežević, *ibid.*, str. 7.

ide prije teorije."[494] U nerazvijenom stanju društva pojedine su ličnosti imale više utjecaja i bile su nosioci zbivanja i događanja. "Moćne ličnosti su prvi centri kristaliziranja društava: za njih je vezana sudba plemena i naroda."[495]

Nadalje pokazuje Knežević kako je i razvoj znanosti potekao od materijalnih potreba. Neposredna korist je prvi poticaj svakom izučavanju, prva faza svake znanosti. Ali znanost je već sistem apstrakcija, a kako "*čulno, stvarno ide prije apstraktnog, to se i umjetnosti razvijaju prije znanosti.*"[496] Poezija je prvi razvitak ljudskoga duha, prvi stupanj sveg duhovnog života naroda. Pjesnici su zato i prvi tvorci jezika, jer se jezici rađaju i razvijaju poezijom. Tako "lijepo krči put svakom dobru čovjekovom – slobodi, pravdi, istini."[497]

Jednako tako i nesvjesno ide uvijek prije svjesnog. Sve što se stvara samo se stvara u mraku nesvjesnosti. Sve najveće tekovine čovjekove (religija, moral, jezik, umjetnost, pravo, država) nisu proizvod svjesne volje ljudske, nego su nastale spontano, iz dubine ljudske prirode. Zato je i nesvjesni instinkt prvi poticaj i prvi korak svake spoznaje. Prema tome s obzirom na činjenicu da historija čovječanstva ide svojim putem, neovisno o volji i svijesti čovjekovoj, "to i dokazuje da proces historije čovjekove biva po izvjesnim, stalnim, unaprijed određenim zakonima, da je sve što je u historiji postalo, otkriveno i pronađeno, bilo zato što je to moralo biti, i onda kad je to moralo i trebalo biti, bez utjecaja i svijesti čovjekove."[498] Ovdje, kako vidimo, Knežević podliježe shvaćanjima mnogih pozitivista, naturalista i mehaničkih materijalista, što je, međutim, u to vrijeme u Srbiji bio značajan korak dalje od mistično-religioznog tumačenja svijeta i historije.

Sve pojedinačno, sve diferencijacije, kako bi rekao Spencer, nastaju iz prvobitne cjeline, općeg. Zato cjelina ide ispred dijelova, jedno prije mnoštva, rod prije individuuma. Tako je i religija "prvobitna cjelina, tip duha, od kojeg se kasnije odvajaju velike individualnosti historijskog duha čovječanstva: umetnosti, filozofije, znanosti."[499] Zato je religija pr-

494 B. Knežević, *ibid.*, str. 10.

495 B. Knežević, *ibid.*, str. 15.

496 B. Knežević, *ibid.*, str. 20.

497 B. Knežević, *ibid.*, str. 21.

498 B. Knežević, *ibid.*, str. 24. Na drugom mjestu Knežević sličnu misao izlaže na sljedeći način: "Kao što priroda ide od kaosa do reda, od disharmonije do harmonije, od disproporcije do proporcije, tako i u historiji čovjek ide samo kroz ropstvo do slobode, kroz zabludu do istine, kroz nepravdu do pravde. Tako i zreli, civiliziran čovjek za svog života prolazi cijeli put koji je čovječanstvo prošlo hiljadama godina do njega." (B. Knežević, *ibid.*, str. 69-70.)

499 B. Knežević, *ibid.*, str. 31.

vobitna potreba ljudskoga duha, a potreba filozofije i znanosti javlja se tek s većom zrelošću ljudskoga duha, a to znači na višem stupnju historijskog života. Sve ideje nastaju najprije u svijesti pojedinca, pojedinačnog individuuma, što onda prihvaćaju mase. Pravda u društvu je rezultat proporcije stvari, te je nepravda rezultat disproporcije. Zbog toga što do danas nisu sve bitne stvari za čovjeka (novac, kruh, vlast, imanje, obrazovanje, sloboda itd.) bile proporcionalno raspoređene, zato nije bilo ni pravde. "Uvek su do danas u pojedinim vremenima, kod pojedinih naroda i klasa gomilani s jedne strane i vlast i imanje i sloboda i obrazovanost i prava, a s druge strane dužnosti i sirotinja, ropstvo i neznanje."[500]

U drugom spisu o zakonu proporcije u historiji Knežević nastoji svoja dosad iznesena mišljenja potkrijepiti i šire razviti pomoću zakona proporcije. "*Kao što se vidjelo u zakonu reda u historiji, stvari postaju, odvijaju se od opće velike cjeline, onim redom kojim postaju potrebne; po tome sve što ranije postaje, ono je ranija, preča potreba; sve što kasnije postaje, ono je sve manje potrebno. Potreba stvari proporcionalna je njihovom prioritetu u vremenu.*"[501] Zato je i čovjek najnepotrebnija stvar u općem procesu života, najviši luksuz zemlje i prirode.

Osnovna misao ovoga spisa je da je sve ono što je prvotnije, ranije ujedno i jače, stalnije i pretpostavka onomu višem, u kojemu se to prvotno još uvijek nalazi. Rječnikom N. Hartmanna, nešto kasnije, niži sloj realnog svijeta je uvijek jači od višeg sloja. Zato je, kaže Knežević, "*trajnost stvari proporcionalna njihovu poretku u vremenu.*"[502] Varirajući ove misli o nižemu, prvotnom i višemu, izvedenom i historijski nastalom, Knežević iznosi ponovno svoje misli o religiji i znanosti, o masi koja je više vezana za tjelesno, osjećajno, o razvijenim pojedincima kod kojih je duh slobodniji od vanjskih utjecaja i prirode i društva, o pravdi i nepravdi, dobru i zlu. Svoje djelo završava u deističkom duhu, jer bi materijalistički zaključak u to vrijeme u Srbiji ipak bio presmion. Umjesto materije kao prvotne osnove svega, što je logično slijedilo iz njegovih stavova, Knežević je to što je stalno, što postoji od sebe, što sve kasnije ovisi o njemu, što se održava samo sobom, što je apsolutno, savršena istina i najviši razum, to što je najranije, Knežević je proglasio bogom.[503]

Ako se prisjetimo da je Knežević jedan od prvih modernih srpskih filozofa, da je živio u nerazvijenoj sredini koja u to vrijeme još nije imala

500 B. Knežević, *ibid.*, str. 64.

501 B. Knežević, *Zakon proporcije u istoriji*, u istoj već citiranoj knjizi str. 93.

502 B. Knežević, *ibid.*, str. 132.

503 B. Knežević, *ibid.*, str. 171.

niti sveučilište, da je u to vrijeme prevladavala psihologija i mišljenje palanke, onda možemo samo visoko ocijeniti njegov filozofski napor koji je vezan uz tadašnji naturalizam i evolucionizam. Zato je i dijelio sve njihove prednosti, kao i nedostatke.

Ove informacije završavam američkom ličnošću, *Brooksom Adamsom* (1848–1927), profesorom na sveučilištu u Bostonu, koji je krajem 19. stoljeća objavio djelo *Law of Civilisation and Decay* (1895) u kojemu želi dati svoj pogled na razvoj civilizacija. Sam kaže u predgovoru da je nakon studija nekih velikih historijskih razdoblja, došao do zaključka o "sasvim neznatnoj ulozi svjesnog mišljenja u životu i sudbini pokoljenja. U času djela pokorava se individuum gotovo neopozivo svome instinktu, ništa drugačije nego životinja; tek nakon toga počinje on misliti i razmišljati."[504]

Ovi porivi i instinkti se različito očituju kod pojedinaca. Jedan će u opasnosti reagirati na jedan način, drugi na drugi način.

Određena svojstva duha i karaktera su nasljedni i zato se s promjenom historijskih situacija jedni bolje, a drugi slabije prilagođuju pa zato i vidimo uspon i pad pojedinih porodica.

Razvoj ljudskoga duha i civilizacije mora se provoditi prema nekim zakonima. Iz analize razvoja društva vidi se da se ono razvija iz stanja raspršenosti do stanja koncentracije. Zakon održanja energije je opći zakon prirode te je animalni život jedan od kanala u kojima se solarna energija probija van. "Prvi zaključak iz tog fundamentalnog zakona je, budući da se svako ljudsko društvo može shvatiti kao jedan oblik animalnog života, da te zajednice, već prema tome kako ih je priroda obdarila, moraju iskazati različitu količinu energije. Jedno od najvažnijih ispoljavanja ljudske energije je instinkt, a od primitivnih, najjednostavnijih instinkata su prije svega dva koji igraju istaknutu ulogu, strah i lakomost. Strah je onaj instinkt koji djeluje na maštu, koji stvara vjerovanje u jedan nevidljivi svijet i u konačnom razvoju proizvodi svećenika; a lakomost je onaj instinkt koji energiji utire izlaz kroz kanale rata i trgovine."[505]

U primitivnim epohama, u raspršenom stanju, prevladava strah u kojemu energija nalazi svoj izlaz. U njima je mašta veoma velika, a karakterni tipovi koje takva epoha stvara jesu religiozni čovjek, vojnik i umjetnik. S daljnjom konsolidacijom, na mjesto straha stupa lakomost, ekonomski organizam se uzdiže i nastoji potisnuti emotivni i ratni tip. Ekonomski organizam je bitno različit od ratničkog organizma, a "eko-

504 Brooks Adams, *Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalls*, Wien und Leipzig 1907, str. XXVI-XXV II.

505 B. Adams, *ibid.*, str. XXVIII-XXIX.

nomska konkurencija ima možda nepromjenjiv rezultat da ona u ratu zadobivenu energiju opet rasipa."[506]

Ako je višak energije postao tako velik da postaje moćniji od produktivne energije, onda zauzima najviše mjesto među socijalnim silama. "Kapital postaje autokratski, a energija si utire svoj put u novim organizmima, u kojima moć kapitala nalazi svoj najbolji izraz. U toj posljednjoj fazi konsolidacije ističe se ekonomski a možda i znanstveni intelekt, dok mašta nestaje i emotivni ratnički i umjetnički tip nestaju iz čovječanstva."[507]

Tada konkurencija rađa dva ekstremna tipa: lihvara u svomu najodvratnijem obliku i seljaka sa zato otpornom konstitucijom da može uspjeti usprkos svim nedaćama. To su krajnji produkti civilizacije, pa zatim nastaje razdoblje stagnacije ili propasti. Današnje stanje sliči razdoblju kasnorimskoga carstva, dakle razdoblju propasti.

Adamsovo djelo nije prelazilo razine i granice dotadašnjih evolucionističkih i naturalističkih koncepcija koje su veoma vidne u njegovim stavovima. Za svoje je suvremenike Adams bio mnogo interesantniji u prikazu nekih civilizacija, od rimske i bizantske do suvremene, u koji je upleo i križarske ratove, pad Konstantinopola, stvaranje i jačanje reda templara itd.

U još nerazvijenoj filozofiji historije i kulture u Sjevernoj Americi ovo djelo je, posebno svojim sintetičkim prikazom nekih civilizacija, moglo izazvati i širi interes. Teorijski nije nadilazilo englesku evolucionističku i naturalističku tradiciju.

506 B. Adams, *ibid.*, str. XXIX.

507 B. Adams, *ibid.*, str. XXIX-XXX.

Osmo poglavlje

FILOZOFIJA HISTORIJE IZMEĐU DVA SVJETSKA RATA. PREMA VELIKIM KRIZAMA GRAĐANSKOGA SVIJETA

UVOD

Ako bismo nakon svih ovih analiza i prikaza filozofskohistorijske misli 19. i početkom 20. stoljeća do Prvoga svjetskog rata, pokušali baciti pogled na to prijeđeno razdoblje, mogli bismo konstatirati da je građansko društvo u svomu ekonomskom, političkom, znanstvenom i umjetničkom prodoru, uza sve teške, a katkad i mračne strane naličja, proizvelo dotad neviđeni uspon ljudskoga duha u širokim razmjerima. Nije sada bilo pitanje jedne ili nekoliko komuna kao u vrijeme antike ili renesanse, niti nekoliko država nakon toga. S devetnaestim stoljećem, naglim razvojem svjetskoga tržišta, raznovrsnih oblika novih komunikacija te prestrukturiranjem cijelih kontinenata u duhu građanskoga ekonomskog liberalizma i političke demokracije, eksplozija kulturnih ostvarenja, znanstvenih i umjetničkih, daje posebno i originalno obilježje tomu burnom historijskom razdoblju – prvenstveno Evropi i Sjevernoj Americi gdje su ti proboji građanstva bili najjači i najuspješniji.

Bujni razvoj znanosti i umjetnosti u 19. stoljeću treba bitno povezati s građanskim svijetom, snažnim razvojem svih oblika privrednog života, a time i gradova. Grad je oduvijek bio sijelo razvijene kulture, glavni njezin "potrošač" i promotor. Nema antičke kulture i znanosti bez maloazijskih jonskih gradova i Atene, kao ni renesanse bez Firenze, Siene ili Venecije, niti nizozemsko-flandrijske bez Genta, Bruggea, Antwerpena i Amsterdama. Ono što Evropa nije uspjela ostvariti kroz stoljeća i tisućljeća – brojčanu premoć gradskoga stanovništva nad seoskim – to je uspjelo modernoj i građanskoj, kapitalističkoj Evropi samo u jednom stoljeću.

Evropa je npr. na početku 19. stoljeća imala samo 22 grada s više od 100 000 stanovnika, a na kraju stoljeća je imala već 7 gradova s više od milijun stanovnika i 140 gradova s više od 100 000 stanovnika. Evropa je brzo i potpuno mijenjala svoje lice zahvaljujući ponajprije razvoju znanosti, uz građanski ekonomski liberalizam i konkurenciju. Fizika, kemija i biologija doživljuju upravo spektakularan razvitak s cijelom legijom znanstvenika – od Lamarcka, G. Saint Hillairea i Darwina do H. Herza, Maxvella, Poincaréa, Plancka, Lorenza zaključno s genijalnim misaonim prodorima A. Einsteina u fizikalni svijet, pred kojim je

čovjek uvijek začuđeno stajao u nadi da će prodrijeti u njegove tajne. Nije potrebno navoditi ovdje niti većinu značajnih rezultata koji su mijenjali svijet. Navedimo samo da je u tom razdoblju već došlo do sinteze organskih spojeva, što je pokazalo da nema apsolutne granice između anorganskoga i organskog svijeta; da je krajem stoljeća već bilo oko 600 000 km željezničkih pruga i da je pobjeda parobroda nad jedrenjacima bila definitivna; da su električna energija, telegraf i telefon, transatlantski kabel već krajem stoljeća ostvarivali dotad nepojmljive komunikacije među ljudima. Da je proizvodnja željeza, čelika, kemijske industrije bila povećana i za dvadeset puta itd.

Ovaj spektakularan razvoj prirodnih znanosti imao je, kako smo već vidjeli, sasvim razumljiv utjecaj na izvjestan broj pripadnika toga znanstvenog područja koji su u svom oduševljenju u vezi s novim spoznajama, vjerovali da su ti rezultati sasvim dovoljni za rješenje filozofske slike svijeta i čovjeka. Koliko god su oni imali pravo u pobijanju teološke mistike, iracionalnosti i metafizike kad se radilo o organskoj problematici čovjeka, njegova nastanka i razvoja, ti su mislioci potpuno zakazali kad se postavio problem čovjeka kao historijskog bića. Nisu vidjeli ni zapažali da je s čovjekom nastajao i nastao novi svijet bivstva koji se organskim, a još manje fizikalnim zakonima, nije mogao iscrpiti i objasniti. Na području filozofije historije svi ovi naturalizmi, mehanicizmi, organicizmi itd. ostajali su prekratki, pa su mnogi njihovi idealistički protivnici imali u svojoj kritici pravo, iako su uglavnom polazili s također racionalno neprihvatljivih pozicija. Predstavnici raznih vrsta spiritualizma, transcendentalizma i iracionalizma, uglavnom na liniji evropske akademske tradicije, imali su pravo u svojoj kritici mehaničkoga i nekritičkog prenošenja fizikalnoga ili organskog kauzaliteta i determinizma na područje historijskog života, u kojemu djeluje biće obdareno sviješću, voljom i raznim drugim osjećanjima i porivima. Ali su također ostajali ne samo jednostrani, jer su zapažali samo spiritualnu stranu ljudskog bića, nego i nedovoljno uvjerljivi i bez jasnijih dokaza kad su pokušavali tu stranu ljudske egzistencije zasnovati u nedokučivim i neobjašnjivim metafizičkim transcendencijama.

Bujnost gradskoga života, bogaćenje srednjih a posebno viših slojeva, kao i mnogi problemi života koji su nastajali u tim brzim transformacijama Evrope i Sjeverne Amerike, veoma su plodno djelovali, posebno na razvoj umjetnosti. Devetnaesto stoljeće je moglo stati uz bok najsjajnijim razdobljima svjetske umjetnosti, a na nekim područjima je doseglo i najviše domete. Navedeni razvoj građanstva imao je, naravno, i svoje nimalo humano i idilično naličje. Jedna cijela struja mislilaca humanista bila je veoma kritički nastrojena prema tim nehumanim stranama svijeta, koji u jurnjavi za profitom i ekonomskim probicima nije

poznavao ni skrupule ni obzire. Ali, to ne treba zakriti pogled na rezultate ljudskog duha koji će stoljećima biti nezaobilazni inventar čovjekove kulture.

S porastom gradova, srednjih slojeva i posebno inteligencije, umnogostručena je literarna publika i "potrošači" kulturnih dobara. Bujnijem razvoju umjetnosti, osobito svih oblika literature, pridonijelo je veliko širenje štampe, osnivanje niza novina i časopisa u kojima su pisci objavljivali svoje feljtone, kritike, pjesme i romane. U svim evropskim zemljama, i velikim i malim, jako se povećao broj pisaca, te nije bilo neočekivano da će neki doseći i vrhunce umjetničkog Olimpa.

Ne želim navoditi tu plejadu umjetnika nego samo konstatirati da mi i danas, nakon više od jednog stoljeća, koncertne i operne dvorane ne možemo zamisliti bez Beethovena, Chopina, Schumana, Brahmsa, Čajkovskog ili Rahmanjinova, te Verdija, Puccinija, Guonoda, Bizeta, Wagnera, Borodina i tolikih drugih. Literarni repertoar svakog intelektualca je i danas nezamisliv bez jednoga Balzaca, Stendhala, Manzonija, Hugoa, Heinea, Baudelairea, Turgenjeva, Dostojevskoga, Tolstoja, pa i mnogih pisaca manjih nacija.

Ono što je pri tome zanimljivo jest da sva glavna područja umjetnosti nisu bila jednako razvijena i zastupana kod svih nacija. Izvanredna likovna tradicija Talijana za vrijeme renesanse nije nimalo došla do izražaja u 19. stoljeću kada su, međutim, posebno u opernoj umjetnosti, bili i po broju i po kvaliteti vodeća nacija. Francuzi nisu imali tako bogatu i značajnu tradiciju u slikarstvu, ali su u 19. stoljeću od romantizma preko realizma i impresionizma davali ton cijelom svijetu na tom području. Nijemci nisu bili kadri nastaviti na svoju veliku klasičnu tradiciju u literaturi, ali su uspjeli zadržati visoki tonus u glazbi. Englezi su uspjeli zadržati visoku razinu u literaturi, u likovnoj su umjetnosti bili osrednji, osim značajne iznimke u ličnosti Turnera, a u glazbi su bili nezamjetljivi. Navedimo još samo jedan izuzetan fenomen toga razdoblja, a to je buđenje ruskoga duha koji je, pod utjecajem bogate kulturne evropske scene, snažno zakoračio na tu hirovitu i veoma nestalnu scenu. Ruski realistički roman, kao i najbolja ostvarenja na glazbenom području, jasno su pokazivali da se evropska i svjetska umjetnost obogatila stvaralaštvom jedne dotad nerazvijene nacije. Historičarima i teoretičarima umjetnosti ostaje, čini mi se, još uvijek problem da objasne razloge ovakvih tokova raznih grana umjetnosti i činjenice da se pojedine grane umjetnosti nisu podjednako razvijale u svakoj zemlji nego veoma diferencirano.

Filozofija, međutim, nije u potpunosti dijelila sudbinu znanosti i umjetnosti. Ponajprije zato što su njezine najdublje kreacije uvijek i historijske anticipacije. Ona ulazi u sukob s nosiocima tradicionalnoga filo-

zofskog duha u Evropi, sa skolastikom, u osvitu društvenih proturječja, kad stare društvene snage još nisu sišle s historijske pozornice. Zato i građanska originalna i revolucionarna misao nastaje još uvijek u razdoblju feudalizma ili neposredno pred najoštrijim klasnim okršajima. Tada ona otvara, kako smo vidjeli u 17. i 18. stoljeću, nove vidike i nove puteve filozofskog razmišljanja. Zato su stvaralački vrhunci građanske filozofske misli razdoblje 17. i 18. stoljeća u Engleskoj, 17. i 18. stoljeća u Francuskoj i kraj 18. stoljeća i početak 19. stoljeća u Njemačkoj. Tada su od Descartesa i Bacona do Kanta i Hegela bili zacrtani oni misaoni tokovi koje kasnija građanska misao nije u biti mogla u potpunosti prevladati i nadmašiti.

Devetnaesto stoljeće je već ukazivalo na etabliranje građanske klase kao vladajuće i na početak upletanja u nova društvena proturječja. Sada se ona više ne nalazi u sukobu s feudalno-crkvenim silama vlasti nego sve više s dijelom svoga trećeg staleža i vlastita alter ega, radništva, bez kojeg ne može opstati. Vrijeme velike duhovne napetosti, kada se moralo rušiti i prevladati vjekovno ustaljene i vladajuće filozofske dogme i skolastički način mišljenja, već je odavno prošlo, a nastajala su čak i razočaranja, nakon privremenih poraza revolucija, u optimističke sisteme svojih velikih prethodnika. Nastaje razdoblje učenih analiza pojedinih filozofskih problema, metodoloških rasprava, u velikoj mjeri zaziranje od sistematskog načina mišljenja i stalno vraćanje na velike početke.

Građanska misao, kako smo već vidjeli, nije uspjela ni na području filozofije historije u tom cijelom razdoblju 19. i početka 20. stoljeća (nakon Hegela) proizvesti niti jedan originalan i zaokruženi koncept filozofije historije. Filozofija je u najvećoj mjeri postala akademska, što je rezultiralo često u talentiranim i brojnim analizama detalja, pojedinih problema ili metodoloških pitanja, pa su čak i nastajale pobune protiv toga istančanog zanatskog duha filozofije (Nietzsche, Spengler).

Novi teorijski prodori su i u novijem vremenu nastali u osvitu novih dubokih socijalnih proturječja. U tom burnom razvoju liberalnoga kapitalizma uspostavlja se nova radnička klasa, sa svim obilježjima mučnoga rađanja, teškim uvjetima rada, političke i socijalne obespravljenosti, čiji su teški život i cjelodnevna vezanost uz nehigijenske i teške uvjete rada tako odudarali od vanjskoga blještavila novih i naraslih gradova, njihovih brojnih mjesta užitka i zabave, salona bogataša, brojnih parada i tradicionalnih spektakla.

Veoma oštre invektive takvu građanskom svijetu, pobune i revolucionarne organizacije radništva, pokušaji da se poveže tu raspršenu brojnu masu radnika koji su u različitim zemljama imali istu ili veoma sličnu situaciju i iste probleme, pojava raznih socijalnih teorija i pok-

reta, od anarhističkih do socijalističko-reformističkih, bila su nužna i razumljiva posljedica svijeta koji se politikom "laissez-faire" brinuo samo za svoj prosperitet. Cijeli taj bujni razvoj koji je veoma brzo mijenjao ekonomsku, urbanu, populacijsku i političku sliku svijeta, bio je u biti veoma brutalan, te je bilo razumljivo da su toliki veliki mislioci sve svoje goleme intelektualne snage usmjerili na traženje odgovora kako riješiti i prevladati tu nesolidarnost u ljudskim odnosima, goleme socijalne razlike, neosjetljivost za patnje upravo onih na čijim je leđima počivao cjelokupni ekonomski prosperitet.

Klasna i socijalna diferencijacija nužno je, kao i uvijek dotad u historiji, izazvala i idejnu diferencijaciju koja je bila oštrija u onim zemljama gdje su uvjeti života bili teži, a mogućnost javnog otpora i slobodne riječi manji ili nikakvi. U takvim je uvjetima, opet u osvitu budućih jačih klasnih okršaja, kada je radnička klasa zapravo još bila u dječjim cipelicama, nastao novi filozofski prodor u shvaćanju čovjeka i historije, kao i nove anticipacije rješavanja suvremene čovjekove drame. Marxovu geniju treba zahvaliti to novo filozofsko stajalište, taj novi teorijski preokret, ali na najboljim teorijskim tradicijama građanskih mislilaca. Nova filozofska koncepcija se i u ovom slučaju rodila iz novih socijalnih proturječja i opet u razdoblju kad su ta proturječja i sukobi tek nastajali. "Drugim riječima, očito je da se institucije države, pojmovi i načini mišljenja pa i najapstraktniji izrazi misli moraju povezivati s preobražavanjem društvenih odnosa, a da je samo to preobražavanje zavisno od rasta proizvodnih resursa. Iznoseći tu tezu, Karl Marx se pokazao kao pronicav svjedok svoga vremena."[1]

Buržoazija je, dakle, svojim etabliranjem u vlasti i postavši najmoćnijom društvenom snagom tokom 19. stoljeća, u isti mah ulazila u nove klasne okršaje sa sve snažnijom i brojnijom radničkom klasom. Na evropskoj političkoj i društvenoj sceni pojavljuju se mnogobrojni politički pokreti i partije radničke klase, a šezdesetih se godina pokušava sve njih objediniti i akcijski uskladiti osnivanjem Prve internacionale. Posebno je bio snažan razvitak njemačkih socijalističkih partija koje se nakon kongresa u Gothi (1875) sjedinjuju u jedinstvenu socijaldemokratsku partiju Njemačke, koja u osnovi prihvaća Marxove i Engelsove koncepcije kao svoju teorijsku osnovu. Bez obzira na oscilacije, jedno vrijeme i na zakon protiv socijalista i zabranu partije, demokratski procesi su doveli do toga da je početkom 20. stoljeća njemačka socijaldemokracija već imala 111 zastupnika u parlamentu. I u drugim državama jačao je socijalistički pokret u raznim oblicima: kao socijaldemokrati,

1 Charles Morazé, *Historija čovječanstva* (zaključak), Sv. V, IV. dio, Zagreb 1976, str. 433.

socijalisti, anarhisti, revolucionarni sindikalisti, boljševici i menjševici, gild-socijalisti itd.

Razvoj evropske demokracije koji je omogućavao otvorenu parlamentarnu borbu za promjenu društvenog sistema postupno je jačao upravo one struje unutar socijalističkih i socijaldemokratskih partija koje su vjerovale da nastaje novo razdoblje koje omogućuje da se mirnijim putem reformi ostvari ono što se dotad mislilo da je moguće postići samo nasilnim, revolucionarnim. Marx i Engels se nisu kruto držali niti jedne solucije i poznato je iz nekih Marxovih intervjua pri kraju života, kao i iz Engelsovih stavova u predgovoru Marxovu djelu o klasnim borbama u Francuskoj, da su pretpostavljali različite mogućnosti osvajanja političke vlasti prema specifičnim okolnostima u kojima su se nalazile pojedine zemlje.[2] Rascjep unutar evropske socijaldemokracije je zbog jednostranih prilaza toj problematici bio započeo, i samo se još više produbio nakon revolucije u Rusiji.

Kad sve ovo rezimiramo, možemo zaključiti ono što su historičari već učinili, da je "karakteristična crta na početku XX. stoljeća prevlast Evrope. Taj 'mali rt azijskog kontinenta', da se poslužimo izrazom Paula Valéya, odlučujuće utječe na sudbinu svijeta i usmjeruje djelatnost ostalih kontinenata: daje poticaj za eksploataciju njihovih bogatstava, namećući svoje metode proizvodnje i svoj tempo rada i organizirajući pod svojim rukovodstvom ekonomski sistem; šalje sad svoju radnu snagu, sad kadrove potrebne za stavljanje u pogon 'zapadne' tehnike; nastoji da oblikuje prema svom uzoru starinske društvene zajednice, šireći u pogledu religije kao i u pogledu političkih i društvenih ustanova vlastita shvaćanja."[3]

Međutim, bilo je to i posljednje razdoblje evropske političke i ekonomske dominacije. Ne samo da su se već u to doba veoma brzo ekonomski

2 Marx je to svoje stajalište jasno izrazio u intervjuu listu "The World" od 18. 7. 1871., da Internacionala ne "diktira oblik političkih otpora" i da "tamo gdje se mirnom agitacijom brže i sigurnije može postići cilj, ustanak bi bio bezumlje". Slično se izjasnio i na sjednici Londonske konferencije Internacionale 21. rujna 1871., kao i u svom govoru na Haškom kongresu Internacionale od 15. IX. 1872. u kojem je rekao: "Mi znamo koliko treba voditi računa o institucijama, običajima i tradicijama raznih krajeva; mi ne poričemo da postoje zemlje kao Amerika, Engleska, i kad bih bolje poznavao vaše institucije dodao bih i Nizozemsku, gdje radnici mogu ostvariti svoj cilj mirnim putem. Koliko god je to istina, moramo priznati da u većini zemalja na Kontinentu samo sila može biti poluga naših revolucija; jednog dana će se morati pribjeći sili da bi se uspostavila vladavina rada." (K. Marx i F. Engels, *Dela*, tom 29, str. 132-133). U listu "Der Volksstaat" ova je posljednja rečenica ublažena i umjesto nje stoji: "Ipak nije tako u svim zemljama." Slično mišljenje je iznio i Engels 1894. u svom predgovoru Marxovu djelu *Klasne borbe u Francuskoj*.

3 Pierre Renouvin, *Evropska kriza i prvi svjetski rat*, Zagreb 1965, str. 9.

uzdizale dvije buduće moćne sile – Sjedinjene Američke Države i Japan – nego je Evropa i svojim unutrašnjim međunacionalnim proturječjima u vezi s raspodjelom interesnih sfera u kolonijama, kao i u Evropi, srljala u samoubilački rat koji je ne samo promijenio sliku Evrope nego i jednom zauvijek dokinuo njezinu svjetsku dominaciju. Četvrti kolovoza 1914. započeo je rat, a u četverogodišnjem besmislenom pustošenju, s milijunima žrtava, upropaštenim gradovima i poljima, okrutnim zvjerstvima, kršenjem međunarodnoga prava i svih humanih načela, našli su se vjekovni suparnici: Francuska, Engleska i Rusija na jednoj strani i Centralne sile, tj. Njemačka i Austro-Ugarska, na drugoj.

I radnička klasa i inteligencija veoma brzo su zaboravile svoja internacionalna i humanistička načela i uglavnom se, uz male iznimke, svrstale uz svoje vlade i tako pridonijele homogenizaciji svojih nacija na jednom poslu koji je kudikamo više bio barbarski nego civilizacijski.

Nema sumnje da je ovakav razorni društveni potres izazvao duboke promjene u razmišljanjima i filozofskim preokupacijama oko stanja i smisla ljudske egzistencije, moći čovjekova racija i snage iracionalnog, kao i mogućnostima ostvarenja onog humaniteta o kojemu su građanski prosvjetitelji i prethodnici razmišljali. Problem karaktera i smisla ljudske egzistencije nije, naravno, tada prvi put postavljen. Prisjetimo se samo Marxova tretiranja problema alijenacije, Kierkegaardovih tjeskobnih razmišljanja o biti i svrsi postojanja, Nietzscheovih kritika građanske egzistencije i zanosnoj pjesmi o nadčovjeku itd. Ali, navedena zbivanja su ne samo pojačala izvjesnu nelagodu i pesimizam kod mnogih građanskih mislilaca, nego su svom oštrinom postavila na filozofski dnevni red antropološki problem. Pitanje čovjekove biti i ljudske egzistencije je za izvjesno vrijeme potisnulo filozofskohistorijski interes.

Nije zato nimalo slučajno da se upravo početkom 20. stoljeća javljaju novi pravci u umjetnosti, s mnogo jačim naglašavanjem ekspresivnosti, disharmonije, disonantnosti i sve većeg udaljavanja od "realne slike", da bi na kraju završilo i u ekstremnim vrstama apstraktne umjetnosti. To je razdoblje kada započinje umjetnička odiseja P. Picassa, G. Brackea, E. Muncha, C. Brancusija, J. Miroa, V. Kandinskog, P. Klea, K. S. Maljeviča, P. Mondrijana, E. Barlacha, A. Arhipenka i dr. u likovnoj umjetnosti, G. Trakla, E. Tollera, Joycea, Prousta, Faulknera, M. Krleže itd. u literaturi, I. Stravinskog, A. Schönberga, A. Weberna, A. Berga i tolikih drugih u glazbi i ostalim područjima umjetnosti.

Sasvim je razumljivo da se taj umjetnički prodor u nove sfere ekspresije ne treba objašnjavati samo jednom specifičnom društvenom atmosferom i subjektivnim osjećanjima i reagiranjima na navedena proturječja i tenzije modernog života. Umjetnost ima i svoju imanentnu logiku razvoja i neke zakonitosti koje proizlaze iz samoga umjetničkog

stvaralaštva. Ne može se dugo ostati samo na jednom načinu ekspresije, pogotovo kad nije društveno zadan, jer on nužno vodi manirizmu i nekreativnosti. A kod umjetnikove već velike slobode i nezavisnosti od nekadašnjih društvenih sila, ta se ekspresija može ostvariti na mnogo načina kao što se već to događalo i tokom 19. stoljeća u razvoju stilova, kao i na početku i tokom 20. stoljeća. Fovizam, ekspresionizam, kubizam pa sve do čiste apstrakcije bili su uvjetovani, čim je za to društvena scena bila pogodna, i normalnom težnjom umjetnika za što osobnijim izrazom i originalnošću.

I konačno, u tom se vremenu nastavlja i sve veća samostalnost umjetnika od političkih, klasnih i drugih sfera i institucija, što i u znanosti dolazi sve više do izražaja. Ako su umjetnici počeli bivati zavisni sve više od bogatog tržišta umjetnosti, a ne od nekih vladajućih grupa, države ili klasa, znanstveni radnici postaju sve samostalniji, jer o njima sve više ovisi materijalni razvoj društva, bez čega kapitalizam nije mogao rješavati nastale probleme ili o njima ovisi reguliranje društvenih tokova, što razvoj ekonomskih, socioloških i drugih nekih društvenih znanosti omogućuje.

Zbog svega toga moglo se s pravom nadati i pretpostaviti da će snažan i svestran razvoj znanosti, umjetnosti i filozofije u dvadesetom stoljeću ne samo nastaviti na bogatu umjetničku i znanstvenu tradiciju 19. stoljeća nego i učiniti nove prodore u to najeminentnije čovjekovo stvaralaštvo koje, u biti, i najviše opravdava smisao njegova postojanja. Ali i ovaj proces nije išao pravocrtno i bezbolno, kao što ćemo vidjeti, nego s mnogim teškoćama, preprekama i stagnacijama koje su bile uzrokovane ponovno određenim i neočekivanim negativnim socijalnim procesima.

Drugi jedan događaj, nastao također u tom evropskomu krvavom kovitlacu, ne samo da je uzbudio građanski svijet nego je i snažno djelovao na daljnja promišljanja i organizaciju evropskoga društva, kao i na pomake na evropskoj političkoj karti. Ruski oktobar 1917. godine samo je produbio krizu građanskoga svijeta, zasnovanom još uvijek na ekonomskom liberalizmu, koji je taj svijet i bio uvukao u tragediju najširih razmjera. Sav taj besmisleni sukob nacija, pri čemu je država ne samo ograničila dotadašnje liberalne slobode nego provela i etatističku kontrolu proizvodnje i raspodjele, bio je i početak kraja liberalnoga razdoblja građanske ekonomije. Ono je postiglo niz značajnih uspjeha i dometa, ali se sve više pokazivalo nemoćnim da spriječi razorne i tragične posljedice liberalno-anarhičke proizvodnje i tržišta. S ruskom revolucijom i svim ostalim zbivanjima tokom rata, građanski svijet nije više bio jednak onome koji je tome prethodio. To se moralo odraziti, kako ćemo vidjeti, i na sagledavanje ljudskoga i historijskog kod nekih mislilaca

građanskoga svijeta, koji nakon svih tih tragedija nisu mogli tako euforički gledati na svoj vlastiti svijet kao njegovi obični apologeti.

Dok su građanski mislioci, dakle, sve više postavljali pitanje smisla ljudske egzistencije, kod predstavnika socijalizma, posebno onih koji su u ruskoj revoluciji gledali trijumf marksističkog pogleda na historiju, vladao je mnogo veći optimizam, ali i sve jača suprotstavljenost i odbojnost prema građanskoj filozofiji i ostaloj društvenoj misli, koja je revoluciji prilazila s kritičkih, humanističkih i demokratskih pozicija. S obzirom na sve više nedemokratski i nehumani razvoj sovjetskoga društva nakon revolucije, sukob građanske i "marksističke" misli za vrijeme Treće internacionale postaje sve jači i isključiviji. I ovoga puta se pokazalo da umjetnost i filozofija, a u određenoj mjeri i znanost, nužno doživljuju neizbježne deformacije i gube stvaralačku dimenziju čim uđu u orbitu državnih interesa i državne regulative. Jedan od tih primjera je i razvoj filozofije i umjetnosti u Rusiji nakon Oktobarske revolucije.

1. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U RUSIJI

Predrevolucionarno razdoblje. I. I. Mečnikov. L. J. Mečnikov. L. N. Tolstoj. N. J. Danilevski. N. I. Kareev. P. Kropotkin. G. V. Plehanov. L. Trocki i V. I. Lenjin o revoluciji. N. Buharin. Degeneracija revolucije i teorijske misli u staljinizmu

Sve do 19. stoljeća Rusija nije igrala nikakvu značajniju ulogu u evropskim kulturnim kretanjima, a još manje na području filozofije historije. Rusija je bila ekonomski i politički, a time i kulturno, u velikom zaostatku za naprednim evropskim zemljama. Dok su se tokom 17. i 18. stoljeća zbivale duboke društvene promjene na Zapadu, u Rusiji je još carevalo kmetstvo, samodržavlje i carski apsolutizam bez obzira na značajne i progresivne mjere koje je uvodio Petar Veliki.

Ali već u 18. stoljeću Rusija nije mogla ostati u potpunosti izvan burnih intelektualnih kontroverzi koje je inauguriralo englesko i francusko prosvjetiteljstvo, a isto tako niti imuna na revolucionarna zbivanja i sve intenzivnije širenje industrijske revolucije. U tehničkom razvoju nije mogla previše zaostajati već i zbog svojih velikoruskih aspiracija, da igra određenu ulogu u Evropi i Aziji. Iako je, dakle, i Rusija morala krenuti putem modernoga kapitalizma, na tom putu su stajale mnogo moćnije prepreke nego u drugim evropskim zemljama. Carska strahovlada je najbrutalnijim mjerama reagirala na svaki liberalniji pokušaj kritike kmetskih i apsolutističkih odnosa. *A. N. Radiščev* (1749–1802) zbog svoje je knjige *Putovanja od Petrograda do Moskve* (1790), zbog takvih ideja bio osuđen na smrt, zatim pomilovan i prognan u Sibir, gdje je izvršio samoubojstvo. A prva pobuna protiv carskoga nepodnošljiva i reakcionarnog režima, prosinca 1825, koju je organizirao liberalniji dio plemstva, bila je također ugušena u krvi i kažnjena progonima na teške radove u Sibir.

Sredinom stoljeća, dok je u Evropi građanstvo u velikoj mjeri ostvarivalo svoje historijske aspiracije, u Rusiji vlada najgrublja despocija Nikolaja I. Međutim, prodor naprednih ideja nije se mogao zaustaviti ni-

kakvim policijskim cenzurama, doušništvom i represivnim mjerama. Napredne ideje nisu se mogle zaplijeniti premetačinom na granici, jer su ih ljudi nosili u svojim glavama, kako je duhovito pisao Heine. A njih su unosili ponajprije najkulturniji i najhrabriji ruski aristokrati, koji su imali najviše neposrednog kontakta s naprednom evropskom inteligencijom i sa zbivanjima koja su, kako smo već vidjeli, radikalno mijenjala evropsku društvenu scenu. Najveći dio tih aristokratskih oponenata carskom samodržavlju i zaostalim religioznim idejama pravoslavlja bio je također progonjen i suđen, a dio je morao otići u egzil. Tako je npr. N. J. Turgenjev, jedan od najviđenijih političkih oponenata Nikolaju I. prije Hercena, u egzilu zastupao konstitucionalne ideje dekabrista i pisao protiv zaostale institucije kmetstva.

Nešto jača liberalizacija u društvenim odnosima nastupa nakon Nikolajeve smrti za vrijeme vladavine Aleksandra II. Odmah na početku svoga vladanja, 1861. godine, donosi ukaz o dokinuću kmetstva, a u tom razdoblju nastaju i najblistavija djela ruske literature (Turgenjev, Dostojevski, Saltikov, Gončarov, Njekrasov, Ostrovski, Tolstoj), te proizvodi literarne kritike i filozofije. Bjelinski, Dobroljubov i Pisarev su svojim kritičkim spisima unosili novi i moderni duh u rusku kulturu, a Hegelove ideje, materijalistički pogledi Feuerbacha, prirodoznanstveni materijalizam i pozitivizam djeluju na najznačajnije ličnosti zapadnjačkog usmjerenja, na Bjelinskog, Hercena i Černiševskog. Osim toga, u to se vrijeme osjeća i utjecaj socijalističkih ideja Saint-Simona i Fouriera, kao i evropskog anarhizma koji dijele Bakunjin i Kropotkin. Svi ovi navedeni mislioci činili su "zapadnjačku struju" ruske misli nasuprot "slavenofilima" (J. V. Kirjejevski, A. S. Homjakov, K. Aksakov, J. F. Samarin i dr.) koji su, posebno pod utjecajem kasnog Schellinga, nastavljali na tradicionalnu religiozno-mističnu i teokratsku rusku misao, držeći da Rusija treba biti predvodnik čovječanstva.

S obzirom na filozofskohistorijsku problematiku ruska filozofska misao je još više bila zavisna od evropskih utjecaja. Ako su uglavnom nesistematska i neoriginalna filozofska razmišljanja o historijskim pitanjima bila važna za duhovni i progresivni razvoj ruske misli i društva, ona nisu bila od evropskog značaja. Među prvima se kao njihov zastupnik može spomenuti *P. J. Čadajev* (1794–1856) koji 1836. objavljuje *Filozofska pisma*. Blizak dekabristima, ali protivnik revolucionarnih metoda i rješenja, Čadajev je ponajviše bio pod Hegelovim utjecajem, socijalnofilozofski lavirajući između zapadnjaka i slavenofila.

Najsnažnije su djelovali na naprednu studentsku omladinu i inteligenciju mislioci vezani za zapadnoevropske prosvjetiteljske i revolucionarne tradicije kao što su bili A. Hercen, V. G. Bjelinski i N. G. Černiševski kojima je i socijalizam već bio veoma blizak. Ovaj pozitivan

zapadnoevropski utjecaj osobito se očitovao, s obzirom na filozofskohistorijsku problematiku, kod nekolicine naprednih znanstvenika, kao što su bili braća Mečnikov i Kropotkin. *Ilja Iljič Mečnikov* (1845–1916) rodio se u Harkovu, ali je kao biolog dugo živio u Parizu gdje je i umro. U svojim filozofskim djelima *Études sur la nature humaine* (1903) i *Etudy optimizma* (1909) Mečnikov je veoma blizak mnogim zastupnicima prirodnih znanosti koji su držali da su one dovoljne za razumijevanje čovjeka, njegove historije i smisla ljudskog bivstvovanja. Kao protivnik Bergsonove metafizike, Mečnikov misli da je znanost svemoćna, da čovjek nema natprirodno porijeklo nego je proizvod prirodnog razvoja i da je, kao sve prirodno, podložan nesavršenstvu i disharmoniji. Najteža disharmonija se manifestira u ljubavi prema životu i strahu od smrti. Da bi riješio taj duševni raskorak i dilemu, čovjek se utječe filozofiji ili religiji, ali mu niti jedna ne daje dovoljan odgovor. Jedino znanost daje odgovor na to pitanje, jer pokazuje da je smrt normalna prirodna pojava koja mora doći nakon ispunjenja života. Znanstvena regulacija života će dovesti do velikog produljenja ljudskog života, te će čovjek na kraju i sam željeti smrt.

Njegov brat *Lev Iljič Mečnikov* (1838–1888) studirao je medicinu, ali ju ne završava. Zbog svojih revolucionarnih opredjeljenja posvećuje se borbi u studentskom pokretu, a 1860. godine sudjeluje u Garibaldijevim borbama za oslobođenje Italije. Biva ranjen, te odlazi u Ženevu gdje sudjeluje u radu Internacionale i zbližava se s anarhistima Bakunjinom i É. Reclusom, poznatim francuskim antropogeografom. Tako i surađuje s Reclusom na njegovim poznatim djelima, *Nouvelle géographie universelle* i *L'homme et la terre* (1876–1894), a Reclus je u Parizu objavio i *La civilisation et les grandes fleuves historiques.* U tim je djelima osobito isticao važnost geografskih faktora za razvoj pojedinih naroda.

Mečnikov je zastupao također te ideje koje su u to doba bile dosta prisutne u evropskoj znanosti upravo zbog zasnivanja antropogeografije od É. Reclusa i Nijemca F. Ratzela (1844–1904).[4]

Koliko su god ova istraživanja u velikoj mjeri osvjetljavala utjecaj geografske sredine na život pojedinih naroda, ona nisu mogla dati, kao što smo to već vidjeli, odgovore na uzroke razvoja ljudske zajednice.

4 Njihovim gledanjima su se pridružili i geografski sociolozi kao npr. Ellen Ch. Semple (1863–1932) svojim poznatim djelom *Influences of geografic environment* (1911), G. Lespagnol, *Evolution de la terre et l'homme* (1905), E. Huntington, *Principles of Human Geography* i mnogi drugi. Neka Ratzelova djela o moru, *Das Meer als Quelle der Völkergrösse* (1900) ili *Politische Geography* (1897), izražavala su i ambicije Njemačke da postane pomorska sila kao i Engleska. Ove političke tendencije su došle još jače do izražaja kod K. von Haushofera koji je osnovao "Geopolitiku" koja je postala propagandni instrument u službi njemačkog fašizma.

Zato su i u 20. stoljeću ta shvaćanja doživjela oštre kritike i opovrgavanje od francuskih, engleskih i američkih historičara i sociologa (W. F. Ogburn, P. Vidal de la Blache, L. Febvre, M. Bloch i dr.).

Ne možemo ovdje mimoići svjetski značajnu književnu ličnost *Lava N. Tolstoja* (1828–1910) koji je, pišući svoja genijalna djela, razmišljao o historiji, njezinim agensima, nužnostima i slučajnostima u historiji, ulozi pojedinaca i masa itd. On nije imao ambiciju stvarati neki filozofski "sistem". Ali su njegova razmišljanja na kraju *Rata i mira* (1864–1869), jednog od najvećih i najznačajnijih djela svjetske literature, zaslužila da se ukratko prikažu.

Njega je najviše zanimalo i intrigiralo što to pokreće ljude da sele iz jednog kraja svijeta u drugi, da bjesomučno napadaju jedni na druge, ne prežući ni od najgorih zločina i rušenja kulturnih dobara koja su bila plodovi vjekovnih napora ljudi te koja je uloga pojedinca u svemu tome, što je s progresom i regresom u historiji itd.

Već na samom početku Epiloga *Ratu i miru* Tolstoj piše: "Prominulo je sedam godina. Uzburkano historijsko more Evrope povuklo se ka svojim obalama. Činilo se kao da se stišalo, ali su tajanstvene sile koje pokreću čovječanstvo (tajanstvene zato što ne znamo zakone koji određuju njihovo kretanje) nastavile svoj rad."[5] Već se tu vidi da je Tolstoj sumnjao da mi poznajemo zakone "tajanstvenih sila" koje pokreću historiju. Gledajući na historijske pojave u cjelini, na razvoj progresivnih i revolucionarnih ideja, "onda je nemoguće", misli Tolstoj, "protumačiti historijske pojave bez pojmova *slučaja* i *genija*."[6] On se često navraća na te pojmove da bi objasnio pojedine historijske pojave, iako drži da mi do danas ne možemo potpuno objasniti ta dva pojma.[7]

Uspoređujući kretanje lokomotive koju pokreće određena mehanička sila, Tolstoj zaključuje da se i kretanje naroda ne može drugačije protumačiti nego silom. Ako je novija znanost odbacila nekadašnja shvaćanja o božanskoj sili koja upravlja narodima, onda je sila koja izaziva historijske događaje – vlast. Tolstoj kaže da se vlast tumači kao "volja masa koja je prenesena izrečenim ili prešutnim sporazumom na upravljače koje su izabrale mase."[8] Ali Tolstoj se ne zadovoljava ovim rješe-

5 Lav N. Tolstoj, *Rat i mir*, IV. svezak, Zagreb 1961, str. 235.

6 L. N. Tolstoj, *ibid.*, str. 238.

7 "Riječi *slučaj* i *genij*", pisao je Tolstoj u povodu razmatranja tih pojmova, "ne označavaju ništa što doista postoji i zato ih je nemoguće definirati. Te riječi označavaju samo stanovit stupanj shvaćanja pojava. Ja ne znam zašto nastaje takva i takva pojava; mislim da ne mogu znati; zato neću da znam i kažem: *slučaj*. Vidim silu koje djelovanje nije u skladu s općeljudskim osobinama; ne razumijem zašto tako biva pa kažem: *genij*." (L. N. Tolstoj, *Rat i mir*, str. 238.)

8 L. N. Tolstoj, *ibid.*, str. 306.

njem. Historija kulture nam može objasniti pobude pojedinaca, pisaca ili reformatora. Mi možemo doznati da je Luther bio plahe ćudi i da je pisao ove ili one knjižice. Ali, iz toga "nećemo doznati zašto su se poslije reformacije narodi klali ni zašto su u doba francuske revolucije ljudi pogubljivali jedan drugoga."[9]

Tolstoj drži da život nekolicine ljudi ne utjelovljuje život naroda, jer se ne može točno utvrditi njihova veza. Teorija koja je već spomenuta, o prenošenju narodne volje na historijske ličnosti, hipoteza je koju ne potvrđuje historijsko iskustvo. "Teorija o prenošenju cjelokupne volje masa na historijske ličnosti možda objašnjava veoma mnogo u području pravnih nauka; ali kad se primijeni na historiju, čim se pojave revolucije, osvajanja, građanski ratovi, čim počne historija – ta teorija ne objašnjava ništa."[10] Tolstoj odbacuje mišljenje da su volja pojedinca, velike ličnosti pokretači određenih događaja. Dokaz je taj da se događaj neće nikad zbiti, ma koliko bilo nastojanja i zapovijedi, ako nema i drugih uzroka.

S time je povezano i pitanje ljudske slobode. Tolstoju je jasno da čovjek bez slobode ne bi bio čovjek. Ali jednako mu je tako bilo jasno da bi tumačenjem historije samo slobodnom voljom cijela historija bila niz nevezanih slučajnosti. Kako to nije slučaj, proizlazi nepobitno da postoje i neke historijske nužnosti. Za teologiju, etiku ili filozofiju može biti nerješiva tajna odnos i spajanje slobode i nužnosti. U samoj stvarnosti historijskog zbivanja "svaki historijski događaj, svako ljudsko djelo razumije se veoma jasno i određeno, ne opaža se ni najmanja protivurječnost, iako se svaki događaj čini djelomično slobodan, djelomično nuždan."[11]

Kako god mi promatrali historijska zbivanja, bliža ili daljnja, mi ih nikada ne možemo zamisliti ni potpuno slobodnim ni potpuno nužnim. Možemo izostaviti Tolstojeva obrazlaganja ovih stavova koji idu za tim da se pokaže da historijska djelatnost čovjeka, dakle historija, nije objašnjiva niti samo kategorijom nužnosti niti samo kategorijom slobode.

Tolstoj je do ovih zaključak dolazio prvenstveno analizom i razmatranjem historijskih zbivanja koja su njemu bila bliska i s kojima se u svom literarnom stvaralaštvu sukobljavao; ali i na temelju određene filozofske i historijske literature koja mu je bila pristupačna. U svakom pogledu Tolstoj je još jedan primjer da genijalni pisci pokazuju kako je za takvo stvaralaštvo potrebna i izvanredna misaona dubina i oštroumnost.

9 L. N. Tolstoj, *ibid.*, str. 311.

10 L. N. Tolstoj, *ibid.*, str. 311.

11 L. N. Tolstoj, *ibid.*, str. 325.

Godine 1871. objavio je ruski slavenofil *N. J. Danilevski* (1822–1885) djelo *Rusija i Evropa*. Kao biolog i on je, kao i mnogi drugi predstavnici prirodnih znanosti, pokušao historiju shvatiti kao organizam. Na toj je osnovi nastojao razumjeti civilizacije i njihov razvoj. Nije prihvaćao darvinizam, kao teoriju postupnoga organskog razvoja, nego je zastupao teoriju katastrofa (kataklizme). Iz toga je slijedilo da historija nije nikakav kontinuirani razvitak, nego diskontinuirani. Za to nam za život naroda i civilizacija ova organistička teorija, po njegovu mišljenju, daje dovoljan odgovor. I čovjek i civilizacija rađaju se, žive i umiru kao i svi drugi organizmi. Vanjski uzorci su kod toga manje važni, ali mogu pospješiti ili zadržavati taj proces. Svaki kulturno-historijski tip (civilizacija) ima tri glavne faze razvoja i života, kao i cijeli organski svijet. Svaki od tih kulturno-historijskih tipova razvija samo nekoliko bitnih vrijednosti, koje su uvijek specifične za taj tip. Grci su realizirali ljepotu, semiti religiju, a Rimljani pravo i političku organizaciju. Indijska civilizacija razvija imaginaciju, a evropska tehnologiju i znanost. Razlikujući dvanaestak takvih kulturno-historijskih tipova, jedni (istočni) za Danilevskog su samo za sebe određeni, dok su drugi sukcesivni i prijenosni. Time objašnjava fenomen stagnacije Istoka i neprekidnog progresa zapadnoevropske civilizacije.

Historija po njemu pozna i druge fenomene, kao što su prodori pojedinih naroda koji su, poput Huna, Mongola ili Turaka, srušili pojedine civilizacije ili su im pomogli da nestanu iz historije, pa ih zato naziva negativnim silama historije. Jednako tako postoje narodi i plemena čije je stvaralaštvo iz nekih razloga zarobljeno još u razdoblju djetinjstva tih društava. Oni su poput “etnografskog materijala”, pa kao što neorganska materija ulazi u sastav organske, tako i ovaj etnografski materijal ulazi u historijske organizme kakvi su kulturnohistorijski tipovi.

Danilevski je pokušao i pronaći zakone po kojima se razvijaju i žive ovi društveni i kulturni organizmi. To su najprije, da svako pleme ili porodica naroda čini originalni kulturno-historijski tip; da bi se mogli razvijati narodi koji njemu pripadaju, moraju biti politički nezavisni; svaki kulturno-historijski tip ima svoje zakonitosti, ali je i pod utjecajem bivših ili suvremenih civilizacija; civilizacija jednoga kulturno-historijskog tipa doseže punoću i raznovrsnost kada različiti etnografski elementi čine federaciju ili politički sistem država; razvoj kulturno-historijskih tipova sliči organizmima koji imaju dugi rast, ali je period cvjetanja i davanja ploda relativno kratak i u potpunosti iscrpljuje njihovu snagu.

Ova organicistička teorija društvenog razvoja poslužila je Danilevskom da u borbi zapadnjaka i slavenofila dade teorijsku osnovu za svoje slavenofilsko stajalište. Jer, po njegovu mišljenju, Evropa i njezina

kultura su već u fazi zalaza, pa ne može biti nikakav uzor razvoju Rusije kako su to mislili prozapadno orijentirani mislioci. Za razliku od Evrope, Rusija je po mišljenju Danilevskog i ostalih slavenofila (Homjakov, braća Kirjejevski, braća Aksakov, Leontjev, Solovjov i dr.) u kreativnom stadiju procvata. Tim svojim gledanjima, kao i drugi organicisti, nijednoj kulturi nije davao prednost, jer svaka mora imati svoj zakoniti završetak. Zapadna kultura, kao što je poslije tvrdio Spengler, na silaznoj je putanji, pa zato i ne može biti superiorna niti uzor ruskoj civilizaciji. Slavenofili su mislili da će Rusija ići svojim posebnim putevima, ne odričući se niti mistično-religioznih tradicija, niti socijalnih tradicija. Zato su zapadnjaci, kao i prvi ruski socijalisti i marksisti, odbacujući ove konzervativne koncepcije, mislili da će Rusija ići industrijskim stopama Zapada, potpunim oslobađanjem seljaka i prevladavanjem feudalnih ostataka, i da je Rusija zapravo u historijskom zaostatku a ni u kakvoj prednosti. Historija je, dakako, dala pravo ovim drugima, jer se moderna historija nije mogla niti se može zamisliti bez onoga znanstvenog i tehničkog razvitka koji je u Evropi započeo u novom vijeku, a posebno u Engleskoj krajem 18. stoljeća. Pri tome Evropa ne može i ne smije biti uzorom i poticajem za sve segmente društvenog života drugih naroda i kultura. Svaka nacija, kultura i civilizacija imaju svoje tradicije, svoje kulturne tekovine, običaje itd. pa moraju imati i potpunu slobodu da ih dovedu u sklad s novim razvojem i racionalne znanosti i racionalne tehnike.

U to doba je na području filozofije historije najveće djelo napisao *N. I. Kareev* (1850–1931) – *Osnovnye voprosy Filosofii istorii* u dva sveska, objavljeno u Moskvi 1883. Oslanjajući se na iscrpnu literaturu 18. i 19. stoljeća, Kareev u prvom svesku raspravlja o pojmu filozofije historije, historijskim zakonima, općem planu historije, o razvoju u historiji i historijskom progresu. U svim tim pitanjima uglavnom se oslanja na misli brojnih glavnih evropskih mislilaca o tim pitanjima.

Svoje stajalište je više izrazio u poglavljima o subjektivnim elementima u filozofiji historije i pitanju metafizičkoga stvaralaštva. Filozofija historije je za njega nezamisliva bez jedne *rukovodeće ideje*. Pri tome je metafizičko polazište neznanstveno kao i subjektivizam. Treba naći neke opće kriterije koji ne ovise o osobnoj proizvoljnosti, te je, prema tome, riječ o historiji kao znanosti. Jedna od tih rukovodećih ideja je ideja historijskog progresa. Odbacujući metafizički i spekulativni idealizam, Kareev ipak misli da filozofija historije ne može biti ne-idealistička. Ideja ne mora biti spekulativna, ona može biti ljudska svijest. Njemačka idealistička filozofija je mnogo štetila kad se upetljala u ideologiju i išla na konstrukcije. Ali gdje je nastupila protiv objektivizma, poklonstva samo prema činjenicama i materijalizmu – tamo je bila veo-

ma korisna.[12] S obzirom na to da je nemoguć savršeni objektivizam u objašnjenju historije, problem ličnosti je jedno od središnjih pitanja filozofije historije.

U drugom svesku svoga djela Kareev raspravlja, također na temelju opsežne filozofske, ali i sociološke, etnološke i prirodoznanstvene literature, o pitanjima prirode ljudskog društva. Odbacujući pokušaje identificiranja društva s organizmom, piše o darvinizmu u sociologiji, problemu naroda, rase, nacija, geografske sredine itd., a posebno se zaustavio na problemu historijske evolucije i progresa. Kareev je držao da treba formulirati *opći zakon progresa*. Historijski proces je u biti evolucija kulturnih i socijalnih oblika. Historijski život karakteriziraju veliki ljudi, država i religija, široka organizacija društvenog života i sistem ideja. Suštinu historijskog procesa čini razvoj nad-organske sredine (kulture i socijalne organizacije) i djelovanje ličnosti na tu evoluciju.[13] "Proučavanje zakona evolucije nad-organske sredine i razrada formule progresa po sebi predstavljaju na taj način dva različita zadatka: prvi se dobiva *a posteriori*, putem indukcije i čisto objektivnom metodom; drugi se ne može ustanoviti drugačije nego *a priori*, suglasno s našim idealom života čovječanstva, a predstavlja nešto subjektivno, kao polazna točka dedukcije."[14]

S obzirom na cilj progresa Kareev se slaže s Herderovim humanizmom i vrhovnim principom filozofije historije: čovječnost je puno i svestrano razvijanje sila koje pripadaju čovjekovoj prirodi. Razvoj kritičke misli i prevladavanje vladavine tradicionalne kulture jedna je od osnovnih karakteristika općega zakona progresa. Inače, "filozofija historije nema zadaću da otkrije *historijske zakone*, jer oni u strogo naučnom smislu ne postoje."[15] Znanstveno se može govoriti samo o zakonima duhovnih i društvenih pojava koje istražuju psihologija i sociologija. Filozofija historije nema također zadatak niti da otkrije neki *opći plan historije*. Ona može govoriti samo o planskom razmatranju stvarne, konkretne historije. Sva spoznaja historije može se dobiti samo empirijskim načinom, a ne a priori. A priori je moguće samo uspostaviti formulu historijskog progresa. I zato je osnovni zadatak filozofije historije da uspoređuje stvarni hod historije s idealnom formulom progresa. Razvoj ličnosti je pri tome osnovni kriterij za ocjenu historijskih zbivanja i razvoja.

12 Vidi N. I. Kareev, *Osnovnye voprosy Filosofii istorii*, Moskva 1883, I. svezak, str. 327-330.

13 Vidi N. I. Kareev, *ibid.*, II. svezak, str. 238-283.

14 N. I. Kareev, *ibid.*, str. 289.

15 N. I. Kareev, *ibid.*, str. 396.

Zaključujući svoja razmatranja Kareev drži: prvo, da se historijski proces svodi na uzajamno djelovanje ličnosti i nad-organske sredine. Progres je historijski proces koji obogaćuje osobni život i oblikuje nad-organsku sredinu potrebama razvoja ličnosti. Drugo, cilj historijskoga progresa je razvoj ličnosti; treće, opći zakon progresa je u tome da razvoj nad-organske sfere teži lišiti ličnosti originalnosti i stvaralaštva, ali u isto doba mijenja se i ličnost i unosi u život svoju inicijativu i čini da nad-organska sredina njemu služi. Prema tome, zaključuje na kraju svoga opsežnoga djela Kareev, historija postiže cilj i smisao ako izgrađuje nad-organsku sredinu, sposobnu da ostvari viši čovjekov razvitak i povezano s njim ideale istine, pravde i dobra.[16]

Iz svega se dakle vidi da je Kareev pripadao onim ruskim filozofima koji su se prvenstveno nadahnjivali progresivnom, prosvjetiteljskom i humanističkom filozofijom Zapada. Zastupajući evolucionističko stajalište i u vezi s čovjekovim razvojem, oslanjao se također i na rezultate moderne znanosti i evolucionističke filozofije (Spencer), a Herderova ideja humaniteta, koja je bila prisutna i kod najvećih francuskih prosvjetitelja, lebdjela mu je kao baklja u historiji koja osvjetljava i opravdava čovjekove napore i nastojanja.

U tom razdoblju treba svakako spomenuti uglednu i plemenitu ličnost *Petra Kropotkina* (1842–1921), poznatoga geografa, također plemićkog porijekla. Progonjen od carskog režima, veći je dio života proveo u inozemstvu boreći se, kao jedan od glavnih zastupnika anarhokomunizma, do kraja života za oslobođenje čovjeka. Svoj anarhokomunizam je zasnovao na originalnom shvaćanju prirodnoga i društvenog razvitka koje se razlikovalo od Darwinove koncepcije borbe za opstanak. Kropotkin je nasuprot ovomu temeljnom stavu darvinizma držao da je osnovni zakon prirodnoga i društvenog razvitka zakon o “uzajamnoj pomoći”. “Slikovito govoreći”, pisao je u svojoj *Etici*, “ovdje imamo opći svjetski zakon organskog razvoja; zato su osjećaji uzajamne pomoći, pravednosti i ćudorednosti duboko ukorijenjeni u ljudima svom snagom prirođenog nagona.”[17] Porivi za ravnopravnošću i pravednošću nastali su, za Kropotkina, već u prirodnom razvoju i zatim postali kriteriji vrednovanja ljudskih radnji i osnova ljudskog morala. Na tim se temeljima treba osnovati društvo, ako se misli postići pravedna i slobodna

16 Vidi N. I. Kareev, *ibid.*, str. 399-400.

17 Petar Kropotkin, *Ethik*, Berlin 1923, str. 28. U Rusiji su najznačajniji sljedbenici Kropotkina i predstavnici anarhokomunizma bili L. Volin, P. Aršinov, Valevski, Černjakov, M. E. Mračnij i dr. Ideje komunističkog anarhizma uglavnom se poklapaju s idejama tzv. kolektivističkog anarhizma što su ih zastupali M. Bakunjin, César de Paepe i A. Schwitzguébel, a razlikovali su se uglavnom u pitanju raspodjele u komunizmu.

ljudska zajednica, a privatno vlasništvo je jedna od glavnih prepreka većoj ravnopravnosti, solidarnosti i slobodi. "Svako društvo, koje je raskinulo s privatnim vlasništvom, bit će po našem mišljenju prisiljeno da se organizira u anarho-komunističkom obliku. Anarhija vodi komunizmu, a komunizam anarhiji; jedno kao i drugo samo je izraz tendencije koja prevladava u modernim društvima: težnje za jednakošću."[18]

Kropotkin iznosi u svojim djelima mnoge primjere ljudske solidarnosti, uzajamne pomoći, žrtvovanja itd. i u bivšim historijskim razdobljima kao i u novijoj historiji, iako su ti sistemi bili zasnovani na privatnom vlasništvu, borbi pojedinih grupa i nasilnim aktima. Upravo je takvo ponašanje čovjeka, u kojemu je prevladavala suradnja, pomoć i solidarnost, i sačuvalo čovjeka od propasti. Zato je tendencija prema komunizmu imanentna i današnjim društvima, a taj novi komunizam anarhističke provenijencije mora se temeljiti na potpunoj slobodi pojedinca, društvenom vlasništvu i društvenoj raspodjeli. "Naš komunizam nije komunizam falansterija niti autoritarnih njemačkih teoretičara. On je anarhistički komunizam, komunizam bez vlasti – komunizam slobodnih ljudi. On je spoj obaju ciljeva koje čovječanstvo oduvijek slijedi: ekonomske slobode i političke slobode."[19]

Anarhokomunističke ideje Petra Kropotkina, kao i anarhosindikalističke, imale su dosta odjeka u Rusiji tako da su anarhisti za vrijeme revolucije i kontrarevolucije u Rusiji bili organizirali i cijelu jednu armiju pod vodstvom nestora Mahnoa.[20]

Tako je ruska politička i društvena scena u drugoj polovini 19. stoljeća i početkom dvadesetoga bila već veoma burna i raznovrsna. Rusiju

18 P. Kropotkin, *Die anarchistisch-kommunistisch Gesellschaft*. Zbornik *Der Anarchismus*, Olten und Freiburg im Breisgau 1972, str. 235.

19 P. Kropotkin, *ibid*., str. 241. Osim ove zapadnjačke i revolucionarno-demokratske struje, koja je svoje poglede zasnivala na progresivnim idejama evropske filozofije od francuskih prosvjetitelja i Hegela do Feuerbacha i kasnije Marxa, postojala je, kako sam već naveo, i jaka struja idealističke misli, protkana tradicionalnim teološkim misticizmom koji je u Rusiji imao duboke korijene. Osim mnogih slavenofila, najpoznatiji predstavnik te idealističko-mističke filozofije bio je V. S. Solovjov (1853–1900) koji je bio, kao i slavenofili, zastupnik teokracije, ali i sjedinjenja Crkava. Svojim religioznim misticizmom djelovao je na L. Šestova, N. Berdjajeva, S. Bulgakova i P. Struvea.

20 Nestor Mahno je za vrijeme građanskog rata u Rusiji organizirao anarhističku armiju u Ukrajini koja je u pojedinim razdobljima imala i nekoliko desetaka tisuća boraca. Borili su se i protiv kontrarevolucionarne bijele garde, ali i protiv boljševika, smatrajući da tek "treća revolucija", nakon februarske i oktobarske, može riješiti do kraja društveni problem. Nakon poraza kontrarevolucije, boljševičke armije su prisilile Mahnoa da s jednim dijelom svojih istomišljenika napusti teritorij Rusije. To je bio uglavnom kraj anarhističkog pokreta u Rusiji.

su već potresali mnogi štrajkovi, pobune, atentati, politički procesi itd. Šezdesetih i sedamdesetih godina ruski revolucionarni mislioci su još vjerovali da Rusija može izbjeći kapitalistički put, da on nije nužan u njezinu razvoju i da bi se socijalizam morao ostvariti na tradicijama ruske seoske općine. Ovaj je "narodnjački pokret" bio pod jakim utjecajem Černiševskog, a glavna ličnost pokreta je bio P. Lavrov, nekadašnji pukovnik i profesor na vojnoj akademiji. Za Lavrova ličnost i manje grupe koje su svjesne svoga historijskog zadatka postaju osnovni historijski akteri koji trebaju samo razbuditi mase. Kad je, međutim, taj pokret u "seljačke mase" doživio neuspjeh, revolucionarno udruženje "Zemlja i volja", osnovano 1876. godine, raspalo se na dvije stranke od kojih "Narodna volja" prelazi u potpunosti na terorizam. Dok su narodovoljci kovali zavjere i atentate, kapitalizam je u Rusiji uzimao sve više maha, te se polovinom sedamdesetih godina pojavljuju i prve radničke revolucionarne organizacije. Ličnost koja je prva shvatila da Rusija neminovno kreće istim putem kapitalizma kao i Evropa, naravno sa svim svojim specifičnostima, i da je marksizam teorijsko rješenje i ruskoga problema, bio je *G. V. Plehanov* (1856–1918). U prvim svojim publikacijama, *Socijalizam i politička borba* (1883) i *Naša razilaženja* (1885), Plehanov razračunava s narodnjačkom ideologijom koju je i sam prije zastupao i tako postaje osnivač ruskoga marksizma i ruske socijaldemokracije, ujedno i teoretičar evropskoga ranga i značenja.

U poglavlju o počecima debate o materijalističkom shvaćanju historije pokazao sam da je Plehanov u tom razdoblju, uz Mehringa i Labriolu, bio najbolji poznavalac marksizma i u izvjesnoj mjeri i originalan mislilac. Njegova kritika "teorije faktora" bila je veoma značajan prilog toj raspravi. On je već tada, zajedno s Labriolom, upozoravao i marksiste i protivnike da je svođenje Marxove koncepcije samo na ekonomski faktor netočna i jednostrana interpretacija Marxove misli.

Živeći zbog progona, kao i većina ruskih naprednih mislilaca toga vremena, u inozemstvu, Plehanov je u Švicarskoj osnovao prvu rusku revolucionarnu marksističku organizaciju, "Grupa za oslobođenje rada", kojoj su još pripadali L. Deutsch, V. Zasulič, P. Akseljrod i V. Ignjatov koji je ubrzo umro. Teorijsko i praktičko djelovanje Plehanova, kao i revolucionarnih organizacija u zemlji, u kojima već djeluje Lenjin, rezultira osnivanjem Socijaldemokratske partije Rusije u Minsku 1898. godine. Na drugom kongresu u Bruxellesu i Londonu 1903. godine dolazi već do rascjepa u stranci na boljševike i menjševike. Boljševici na čelu s Lenjinom zastupali su revolucionarni princip borbe i zahtijevali da se tome prilagodi i organizacija. Menjševici, s Martovom na čelu, gledali su liberalnije na organizacijsko pitanje i približavali se sve više reformističkoj struji u tadašnjoj evropskoj socijaldemokraciji.

Nedugo nakon ovoga kongresa Rusija doživljava, 1904. godine, težak i neugodan poraz u ratu s Japanom, a zatim i pokolj radnika u mirnoj demonstraciji u siječnju 1905. Spontani revolt općeg nezadovoljstva prerasta u prvu revoluciju 1905. godine. U vezi s ovom revolucijom, koja je u biti trebala biti buržoaska, nastala je veoma značajna polemika između glavnih aktera ruske socijaldemokracije Plehanova, Martova, Lenjina i Trockog. Budući da je problem revolucije, kao općega historijskog fenomena, veoma značajno filozofskohistorijsko pitanje, posvetit ćemo mu pažnju, jer je bio aktualan u cijelom dvadesetom stoljeću, sve do danas.

Plehanov i Martov su držali da se s obzirom na ekonomsku razvijenost Rusije, kao i razvijenost klasa, ne može od revolucije očekivati ništa drugo nego da bude buržoaska. Pri tome su se, naravno, pozivali na klasično mjesto kod Marxa u predgovoru *Priloga kritici političke ekonomije,* gdje piše da socijalna revolucija nastupa kada materijalne proizvodne snage društva dođu u proturječje s postojećim odnosima proizvodnje i da nikada neka društvena formacija ne propada prije nego što budu razvijene sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno prostrana. Iz ovoga je logično slijedilo da je Rusija tek na pomolu buržoaske revolucije i da razdoblje kapitalizma ima još mnogo prostora za razvitak.

Lenjin je, dakako, polazio od istih pretpostavaka, ali je mislio da se svako historijsko zbivanje mora konkretno sagledavati i procjenjivati. Zato je prigovarao Plehanovu da iz "općeg pojma o buržoaskoj revoluciji" izvodi "konkretni odnos ruskih socijaldemokrata prema kadetima, umjesto da iz proučavanja realnih osobenosti ruske buržoaske revolucije izvodi opći pojam o uzajamnom odnosu buržoazije, proletarijata i seljaka u suvremenoj Rusiji."[21]

Lenjinu je, dakako, bilo jasno da se Rusija nalazi pred buržoaskom, a ne proleterskom revolucijom. Ali se to zbivalo u sasvim specifičnoj situaciji Rusije, kada se buržoazija nalazila ne samo u borbi protiv samodržavlja nego i pred, u nekim dijelovima Rusije, prilično jakim i organiziranim proletarijatom. Zbog toga je Lenjin mislio da njihova buržoazija neće i ne želi odlučnu pobjedu nad carskim feudalizmom, jer im je takav carizam sa svojim policijsko-birokratskim i vojnim snagama potreban protiv proletarijata i seljaštva. Snaga, koja je kadra održati odlučnu pobjedu nad carizmom, može biti samo narod, tj. proletarijat i seljaštvo, vjerovao je Lenjin. Zato je u svojoj ocjeni ruske revolucije pisao da je "pobjeda buržoaske revolucije kod nas nemoguća, *kao pobjeda buržoazije*. To izgleda paradoksalno, ali to je činjenica. Prevlada-

21 V. I. Lenjin, *Predislovie k russkomu perevodu brošjury: "V. Libkneht, Nikakvih kompromisov, nikakvih izbirateljnih soglašenij!", Sočinenia* IV. izd. Moskva 1941, sv. 11, str. 366.

vanje seljačkog stanovništva, strašna njegova prigušenost kmetskim (na pola) krupnim zemljoposjedom, sila i svjesnost proletarijata već organiziranog u socijalističku partiju, – sve te okolnosti daju *našoj* buržoaskoj revoluciji *posebni* karakter. Ta posebnost ne otklanja buržoaski karakter revolucije (kako su pokušali prikazati stvar Martov i Plehanov u svojim više nego neuspješnim primjedbama o poziciji Kautskog). Ta posebnost uslovljava samo kontrarevolucionarni karakter naše buržoazije i nužnost diktature proletarijata i seljaštva, za pobjedu u *takvoj* revoluciji. Jer, koalicija proletarijata i seljaštva, koja postiže *pobjedu* u buržoaskoj revoluciji, i nije ništa drugo nego revolucionarno-demokratska diktatura proletarijata i seljaštva."[22]

Lenjin, prema tome, nije negirao buržoaski karakter tadašnje revolucije u Rusiji, samo je držao da buržoazija nije u stanju radikalno srušiti carizam i dovesti revoluciju do potpune pobjede. Radničko-seljačka vlast je, mislio je Lenjin, jedina bila u stanju to radikalno i konzekventno provesti.

Treće stajalište je zauzeo Trocki, jedan od najmlađih i sigurno uz Lenjina i najtalentiranijih ruskih socijaldemokrata koji je veoma aktivno sudjelovao u revoluciji. Kad se u Petrogradu bio formirao prvi sovjet radničkih deputata 17. listopada 1905, u kojemu su bila zastupljena tri boljševika, tri menjševika i tri socijalrevolucionara, Hrustaljev-Nosarj je bio izabran za predsjednika, ali je Trocki bio glavna pokretačka snaga, pisao većinu manifesta, rezolucija i redigirao "Izvjestija".

Kad je krajem studenoga i početkom prosinca vlada bila spremna na ugušivanje revolucije i uhapsila Hrustaljev-Nosarja, Trocki je bio izabran za predsjednika prezidija i predložio da se provode pripreme za oružani ustanak. Međutim, treći prosinca, za vrijeme zasjedanja egzekutive, vojska, policija i kozaci su pohapsili članove. Iščekujući proces i suđenje u Petropavlovskoj tvrđavi, Trocki je mnogo čitao i razmišljao o cijelom događaju. Rezultat tih razmišljanja bila je brošura *Dostignuća i perspektive – Pokretačke sile revolucije*, objavljena kao posljednje poglavlje knjige *Naša revolucija* (1906). To je bio spis u kojemu je ideja o permanentnoj revoluciji prvi put sustavno iznesena.

Stav o permanentnoj revoluciji već su bili iznijeli Marx i Engels u svojoj poznatoj *Adresi Centralne uprave Saveza komunista* (1850), vjerujući da proletarijat mora buržoasku revoluciju dovesti do kraja, tj. do ukidanja buržoazije kao klase. Jednom riječi, proletarijat ne može stati nakon pobjede buržoaske revolucije, jer je njegov historijski zadatak uništenje klasa. Zato on mora nastaviti sa svojom revolucionarnom politikom i izvesti u tom smislu revoluciju do kraja, što bi trebalo biti i

22 V. I. Lenjin, *K ocenke russkoj revoljucii*, sv. 15, str. 41.

posljednja politička revoluciju u historiji, kao poluga za provedbu socijalne. Ovo stajalište je zastupao u potpunosti i Lenjin te je npr. u rujnu 1905. pisao da ruski socijalisti žele odmah prelaziti od buržoaske i demokratske revolucije socijalističkoj, ali prema snazi svjesnoga i organiziranog proletarijata. "Mi smo za neprekidnu revoluciju. Mi se nećemo zaustaviti na pola puta. Ako mi ne obećavamo odmah i smjesta svakojake 'socijalizacije', ne obećavamo ih baš zato što mi znamo stvarne uvjete toga zadatka i ne zataškavamo nego otkrivamo novu klasnu borbu koja sazrijeva u krilu seljaštva."[23]

Koncept Trockoga, iznesen u navedenoj brošuri, sadržavao je i neke nove tonove. Pristupajući interpretaciji Marxova shvaćanja historije veoma aktivistički, a možemo reći i voluntaristički, Trocki je držao da revolucija ne ovisi samo o stanju razvijenosti proizvodnih snaga, tj. o stupnju ekonomskog razvoja, nego i o stanju klasne borbe, o internacionalnom položaju i odnosu, mnogim subjektivnim momentima itd., tako da je moguće da proletarijat dođe prije na vlast u nerazvijenoj zemlji nego u razvijenoj. Revolucija nije dakle automatska posljedica razvijenosti pojedine zemlje. "Takvo shvaćanje nema ništa zajedničkog s marksizmom. Po našem mišljenju – pisao je Trocki u toj brošuri – ruska revolucija će stvoriti uvjete u kojima vlast može prijeći u ruke proletarijata (i u slučaju pobjede revolucije *mora* ona to učiniti), prije nego što političari buržoaskog liberalizma dobiju priliku da potpuno razviju svoj državnički genij."[24]

Dok je Lenjin, kako smo vidjeli, također mislio da ruska buržoazija ne može dovesti revoluciju do kraja i da je za to potreban direktni angažman proletarijata i seljaštva koji bi, zauzimanjem vlasti, doveli buržoasku revoluciju do kraja i označavali neko prijelazno razdoblje prema socijalističkoj, Trocki je držao da taj prijelaz na socijalističku revoluciju proletarijat treba u Rusiji izvršiti odmah. Ali je jednako tako mislio da u slučaju takve pobjede ruski proletarijat mora imati i podršku evropskog proletarijata, bez koje se ne bi mogao dulje održati na vlasti. "Bez direktne državne podrške evropskog proletarijata ruska radnička klasa se ne može držati na vlasti i svoju privremenu vladavinu pretvoriti u trajnu socijalističku diktaturu."[25]

U ovom spisu su, dakle, bile sadržane sve osnovne ideje na kojima je Trocki i poslije zasnivao svoju koncepciju permanentne revolucije.

23 V. I. Lenjin, *Odnos socijal-demokracije prema seljačkom pokretu. Izabrana djela*, Zagreb 1949, tom I, sv. II, str. 114-115.

24 L. D. Trocki, *Ergebisse und Perspektiven. Die treibende Kräfte der Revolution*, Frankfurt a. M. 1967, str. 65.

25 L. D. Trocki, *ibid.*, str. 109.

Trocki je svoje djelo *Permanentna revolucija* objavio 1930. godine, kad se već nalazi u progonstvu na otočiću kraj Carigrada. U njemu nije mijenjao svoje osnovne stavove iz 1906, samo je jače i određenije naglasio internacionalnu dimenziju revolucije. I tada je mislio da socijalistička revolucija započinje na nacionalnom terenu, ali se u nacionalnim okvirima može samo provizorno održati. Jer, ako ostane izolirana, nužno se moraju povećavati unutrašnje proturječnosti i na kraju bi propala. Njezin je jedini spas u pobjedi proletarijata u razvijenim zemljama i zato nacionalna revolucija nije cilj po sebi, nego samo karika u internacionalnomu revolucionarnom lancu. Zato internacionalna revolucija i jest permanentna revolucija.[26]

U kasnijim vehementnim diskusijama i polemikama trockisti su držali da je Trocki već u tom prvom spisu genijalno predvidio tok ruske revolucije, jer, kako je poznato, ona je zaista veoma brzo prešla iz faze buržoasko-demokratske u socijalističku, i da je i Lenjin, od travanjskih teza dalje, usvojio Trockijevo mišljenje.

Lenjin je, naprotiv, još 1914. godine Trockijevu koncepciju u članku *O narušavanju jedinstva koje se prikriva vikom o jedinstvu* nazvao "besmisleno lijevim" stajalištem. Kad se vratio u Rusiju nakon veljačke revolucije, Lenjin je u svojim "aprilskim" tezama ipak zauzeo stav o potrebi neposrednog prijelaza iz buržoaske revolucije u proletersku, socijalističku. Ovo izgleda kao proturječje u Lenjinovim stavovima, no ono je ipak samo prividno. Trockijeva koncepcija je bila izvanredna intuicija koja se zasnivala na nekim procjenama socijalnih odnosa u Rusiji, ali i na nestrpljivosti revolucionara koji uvijek teže za što bržim ostvarenjem svojih ideala. Vjerojatnost ostvarenja ove koncepcije ovisila je o nizu okolnosti, nacionalnih i internacionalnih, za koje je postojala mala vjerojatnost da će se steći. Na toj koncepciji jedan realniji političar, kakav je bio Lenjin, koji je osjećao odgovornost za cijelu jednu partiju i njezinu sudbinu, nije mogao graditi svoju politiku. Zato ju je i proglasio besmislenom, jer bi u većini slučajeva bio veliki avanturizam ako bi samo taj koncept bio osnova političke akcije. Ali kada su stjecajem okolnosti u okviru Prvoga svjetskog imperijalističkog rata nastale takve okolnosti da je taj neposredni prijelaz na socijalističku revoluciju bio moguć, Lenjin je takvu odluku donio, bez obzira na prijašnji svoj stav koji je bio izraz drugih nacionalnih i međunarodnih okolnosti. U

26 Izgleda da Trockijevo djelo *Naša revolucija* iz 1906. nije u vrijeme izlaska imalo gotovo nikakva odjeka. Prvo, knjigu je policija odmah konfiscirala i drugo, među mnogim člancima čitaocima, sigurno malobrojnim, nije odmah bilo uočljivo da se radi o priličnim, pa i bitnim razlikama u usporedbi s drugim ruskim socijaldemokratima. To mišljenje je iznio I. Deutscher u svojoj izvrsnoj monografiji o Trockom.

tome je bila i jedna od bitnih razlika između tih dviju velikih revolucionarnih ličnosti 20. stoljeća. Lenjinova genijalna revolucionarna intuicija imala je čvršće historijske temelje.

Ovaj kratki prikaz kontroverzi oko karaktera tadašnje revolucije u Rusiji i praktičkog odnosa socijaldemokratskog pokreta prema toj revoluciji, neposredno zadire u filozofskohistorijsku problematiku jednog od ključnih fenomena historije. Riječ je o toliko važnom odnosu između filozofskoga općeg pojma revolucije kao nagle promjene kvalitete ili bitnih svojstava nekog predmeta ili pojave, te filozofskohistorijskog pojma revolucije koji je, u ovom slučaju, shvaćen u Marxovu duhu i, na kraju, o sagledavanju i procjenjivanju konkretnoga historijskog procesa koji se uvijek, u svakoj zemlji, odvija u specifičnim okolnostima i na specifičan način. Sve su buržoaske revolucije u zapadnoj Evropi i u svijetu bile buržoaske, a kolike se među njima bile razlike.

U ovom ruskom slučaju opet je na djelu bilo za historijski angažman presudno pitanje odnosa teorije i prakse. Teorijski je stvar bila jasna: Rusija se nalazila pred buržoaskom revolucijom. Ali, u historiji se ništa ne zbiva mehanički i istoznačno. Stupanj razvitka neke zemlje, odnosi snaga, međunarodne okolnosti itd. uvijek su različiti i svojevrsni. Da bi se postigao maksimum historijske mogućnosti, treba jasno sagledavati sve te specifične okolnosti i realne mogućnosti koje iz toga proizlaze za što potpunije ostvarenje onoga što je na dnevnom redu historije. Filozofskohistorijski koncept je nužan kao osnova, generalni putokaz za razumijevanje općih tokova historije. Ali, rješavanje svakoga konkretnog slučaja zahtijeva uvid i spoznaju niza specifičnih okolnosti, historijskih konstelacija, rasporeda unutrašnjih i vanjskih društvenih snaga itd. U ovom slučaju vidjeli smo stajalište i solucije najboljih predstavnika marksističke i socijalističke misli u tadašnjoj Rusiji.[27]

Nije dugo trebalo da se ponovno rasplamsaju diskusije i polemike oko revolucije kod predstavnika raznih struja socijalizma. Niti deset godina nakon ovih burnih ruskih zbivanja, kako ratnih s Japanom tako i revolucionarnih, Evropa, a i veliki dio ostaloga svijeta, bili su uvučeni u prvi svjetski rat koji je najbolje pokazao kakve su posljedice nesmiljene borbe za tržišta u dotadašnjemu liberalnom kapitalizmu i naciona-

27 Tu je zapravo riječ o onom važnom problemu što ga je rješavao M. Weber svojim konceptom "idealnih tipova" (vidi poglavlje o M. Weberu). "Idealni tip" je za njega pojmovna slika koja ne postoji u stvarnosti, ali je veoma važno njezino heurističko značenje. Weber je upravo u vezi s Marxom pisao kako su zapravo svi "marksistički zakoni" idealnotipske naravi. Weber naglašava njihovu veliku važnost i heurističko značenje, ali i opasnost čim se uzimaju kao empirijske, realne činjenice i tendencije. A to je upravo Lenjin predbacivao Plehanovu – da iz općeg pojma o buržoaskoj revoluciji (idealni tip), izvodi konkretni odnos socijalista prema buržoaziji za vrijeme revolucije.

lističke prepotentnosti najvećih država, ali i kakav je stupanj društvene i humanističke svijesti masa i u najrazvijenijim dijelovima svijeta. Taj sveopći rat, posebno u Evropi gdje je bilo glavno žarište sukoba, uzdrmao je i poljuljao mnoge ideale i nade, mnoga kabinetska razmišljanja i apologije bez realnoga i svestranog uvida u proturječja i tragične konzekvencije koje su nužno iz toga proizlazile.

Kako se rat bližio kraju, ruske mase na frontovima i u pozadini bile su sve više neraspoložene i iritirane teškom situacijom koju je u nerazvijenoj Rusiji rat prouzrokovao mnogo više nego u zapadnim zemljama. Nezadovoljni veljačkom revolucijom 1917., koja je dokinula monarhiju ali nije bila odlučna u pogledu obustavljanja rata i raspodjele zemlje seljacima, sve su više, osobito radnici u gradovima, davali podršku Lenjinu i boljševicima. U listopadu je, nakon još težih situacija na frontovima i uspješnih demonstracija protiv režima, u jednom momentu nastala vrlo labilna situacija, koju je Lenjin ocjenjivao izglednom za rušenje buržoaske vlasti.[28] U noći od 24. na 25. listopada proveden je prilično bezbolni revolucionarni prevrat i uspostavljena sovjetska vlast pod vodstvom boljševika.

Lenjin je nekoliko godina prije revolucije, a na temelju iskustava iz 1905. godine i zbivanja nakon toga, bio zaključivao da je moguća pobjeda revolucije i u jednoj zemlji, za razliku od dotadašnjeg stava cjelokupne socijaldemokracije da se revoluciju mora provesti barem u većini razvijenih zemalja svijeta, i da će ona, kako je Lenjin pisao, nastati tamo "gdje je imperijalistički lanac najslabiji". I ovo su bili novi momenti u sagledavanju tih važnih socijalnih procesa.

Njegova ocjena, kao i većine boljševičkih vođa, bila je da je taj čas nastupio upravo u Rusiji. Procjena o mogućnosti revolucionarnog pro-

28 Lenjin je tokom listopada pisao nekoliko pisama Centralnom komitetu, Petrogradskom i Moskovskom komitetu, inzistirajući na tome da ne treba čekati kongres sovjeta nego odmah osvojiti vlast. Najdramatičnije je pismo što ga piše 24. listopada navečer, koje je jedno od najdramatičnijih političkih pisama uopće, ali i dokaz nevjerojatne Lenjinove sposobnosti ocjene konkretne situacije. Među ostalim Lenjin je pisao: "Drugovi! Pišem ove redove 24. uveče, situacija je nevjerojatno kritična. Jasno je kao dan da je sad oklijevanje u ustanku stvarno isto što i smrt. Ja Vas, drugovi, svom snagom uvjeravam da sad sve visi o koncu, da su na dnevnom redu pitanja koja ne rješavaju konferencija ni kongresi (pa čak ni kongresi sovjeta), nego isključivo narodi, masa, borba naoružanih masa... Ni u kom slučaju ne ostavljati vlast u rukama Kerenskog i kompanije do 25., nipošto; rješavati stvar neminovno večeras i noćas. Historija neće oprostiti oklijevanje revolucionarima koji su mogli pobijediti danas (i danas će sigurno pobijediti), a riskirali su da sutra izgube mnogo, riskirali da izgube sve... Vlada se koleba. Treba je *dotući* pod svaku cijenu! Oklijevanje u akciji isto je što i smrt." (V. I. Lenjin, Pismo članam CK, *Sočinenia*, Moskva 1941, sv. 26, str. 203-204.)

dora u Rusiji bila je, kako se vidjelo, točna. Prevrat je izvršen i tek tada nastaju mnogo veće teškoće nego što je bio sam prevrat. Lenjin, Trocki i mnogi drugi bili su svjesni zaostalosti Rusije i uglavnom su mislili da će njihova revolucija biti prvenstveno fitilj za potpaljivanje revolucionarnog požara u Evropi. I ta procjena nije bila bez osnove. Nakon poraza Centralnih sila, revolucionarna gibanja su zahvatila Njemačku, Austriju, Mađarsku i Italiju. U Bavarskoj i Mađarskoj bila je uspostavljena i sovjetska vlast. Boljševici su s velikom nadom očekivali nastavak revolucije u Njemačkoj, gdje su u mnogim gradovima radnici i vojnici osnivali savjete i čak zauzimali gradske uprave. Podrobnije ćemo o tome vidjeti u sljedećem poglavlju o Njemačkoj. Recimo zasad samo to da je buržoazija, čak i uz pomoć dijela socijaldemokracije, uspjela zaustaviti ove procese i uspostaviti svoju vlast. Ruska revolucija se našla izolirana, uz još jedan težak i razoran građanski rat koji je buržoazija zapadnih zemlja zdušno podržavala i potpomogla.

U takvim burnim godinama i zbivanjima, koja su potresala ne samo Rusiju nego i cijelu srednju Europu, *Nikolaj Buharin* (1888–1938) piše nekoliko, za ruske revolucionare veoma važnih djela: *Program komunista* (1918), *ABC komunizma* s Preobraženskim (1918), *Ekonomiku prelaznog perioda* (1920), prvo sustavnije djelo koje se bavi tim složenim historijskim razdobljem i *Teoriju historijskog materijalizma* (1921).

Buharin je bio jedan od najmlađih članova rukovodstva Komunističke partije (boljševika), koju je Lenjin osnovao nakon definitivnog rascjepa s menjševicima 1912. godine. Na početku revolucije je imao tek trideset godina, a već je bio poznat kao jedan od vodećih ruskih marksista i pisac nekoliko radova iz područja ekonomije i imperijalizma. Porijeklom iz moskovske obitelji intelektualaca, otac mu je bio profesor a mati učiteljica, već je i prije studija na Ekonomskom odjelu Pravnog fakulteta u Moskvi pristupio ilegalnom revolucionarnom pokretu, i to boljševičkom krilu ruske socijaldemokracije. Za vrijeme studija je nekoliko puta hapšen a 1911. prognan u Sibir, odakle bježi u inozemstvo. Punih šest godina boravi kao emigrant u nekoliko evropskih zemalja i na kraju u SAD-u, a u Moskvu se vraća nakon veljačke revolucije u svibnju 1917. Za vrijeme svog boravka u Evropi Buharin je intenzivno proučavao tadašnju ekonomsku i socijalnu misao, posebno onih teoretičara i ekonomista koji su se kritički odnosili prema Marxovu djelu (Böhm-Bawerk, Menger, von Wieser i dr.) kao i uopće marksizam Druge internacionale.

Nakon listopadskoga prevrata Lenjin je Buharina zadužio da organizira tijelo koje će se baviti vođenjem cjelokupne privrede, a u isto doba preuzima i vođenje glavnoga partijskog lista "Pravde" u kojemu je napisao niz članaka o aktualnim temama tadašnjega revolucionarnog

procesa. Godine 1919. postao je i formalno članom najvišega partijskog rukovodstva – Politbiroa partije.

Već se iz ovoga kratkog *aperçuja* vidi da je Buharin, kao i Lenjin, bio dobro upućen u ekonomsku i socijalno-političku problematiku tadašnjeg vremena i njegovi radovi o tim problemima bili su najoriginalniji i još danas teorijski zanimljivi. Filozofsku problematiku su svi tadašnji politički angažirani intelektualci i članovi rukovodećih tijela socijaldemokracije, silom svog položaja i životne usmjerenosti, mnoge slabije poznavali.

Nitko od njih, jednostavno govoreći, nije imao temeljitu filozofsku naobrazbu i njihovo upuštanje u te diskusije bili su uglavnom povremeni izleti u područje u kojemu nisu mogli biti suvereni. Osim Plehanova, Labriole, M. Adlera i donekle Mehringa, koji su se sistematski bavili filozofskim pitanjima, od Bernsteina, Kautskog, Lafarguea i Sorela do Lenjina, Buharina i Zinovjeva, nitko nije bio izobraženi filozof i svaki od njih je mislio da u vehementnoj diskusiji oko marksizma i marksističke filozofije mora reći svoju riječ. A to je bila uglavnom obrana onih pozicija koje su bile najpristupačnije u Engelsovim djelima od Anti-Dühringa do spisa o Feuerbachu, ili su, pod utjecajem tadašnjega evolucionizma, pozitivizma i neokantizma mislili da se na temelju tih filozofskih koncepcija marksizam može dalje razviti i obogatiti.

Buharinovu djelu o historijskom materijalizmu treba posvetiti pažnju iz nekoliko razloga. Prvo, to je bio prvi opširniji pokušaj da se historijski materijalizam iznese sustavno i donekle zaokruženo. Drugo, unatoč kritičkoj opoziciji prema građanskoj filozofiji, Buharin je dobro upućen u većinu važnijih djela iz šireg područja društvenih znanosti, pri čemu, za razliku od kasnijeg perioda staljinizma, pozitivno koristi sve ono što je mislio da nije mistika i idealizam kod tadašnjih glavnih predstavnika društvenih znanosti. On se ne skanjuje pozitivno citirati mislioce koji su poslije bili proglašavani ljutim neprijateljima marksizma i socijalizma (Simmel, M. Weber, Gumplowitz, Michels, Oppenheimer, Sombart, Ziegler, Spengler i dr.). Njegova široka kultura je uvelike odudarala od kasnijega birokratiziranoga i dogmatiziranog marksizma staljinskog perioda za vrijeme kojeg je u potpunosti prestao stvaralački i kulturni dijalog marksista međusobno, kao i s predstavnicima nemarksističke filozofije i društvenih znanosti.

I konačno, Buharin je, kao svojevrsna i originalna ličnost i mislilac, iznio i neka svoja gledanja na određene probleme, što će se vidjeti iz daljnjeg prikaza.

Buharin je u podnaslovu svoga djela napisao da je to “popularni udžbenik marksističke sociologije”, pa je zato, što je djelo bilo namijenjeno širokom krugu čitatelja, morao mnoge probleme i pojednostavnjiva-

ti.[29] Međutim, to ne znači da se njegovi stavovi ne mogu jasno vidjeti, kao i cjelokupni koncept koji Buharin ima u vezi s problemom historijskoga materijalizma. Već se iz naslova vidi da je Buharin bio sklon, kao i neki građanski filozofi (npr. P. Barth), filozofiju historije izjednačiti sa sociologijom. Sociologija za njega postavlja opća pitanja o društvu i njegovu razvoju te je "sociologija najopćenitija (najapstraktnija) od svih društvenih znanosti. Često je prezentiraju pod drugim imenom: 'filozofija povijesti', 'teorija povijesnog procesa' i sl... Radnička klasa ima svoju, proletersku sociologiju, poznatu pod nazivom *historijski materijalizam*."[30]

Iako je to mišljenje u razvoju moderne filozofije i sociologije odbačeno i prevladano, karakteristično je za Buharina da on tada, u jeku najoštrijih sukoba s buržoaskom intervencijom, normalno prihvaća sociologiju kao znanost. Kasnije je, u staljinističkom razdoblju, odbačen i termin sociologija kao buržoaski, a to je tada značilo i antimarksistički i antisocijalistički, kao što su bile proskribirane i druge neke znanosti ili znanstvena područja, npr. psihoanaliza, moderna genetika pa čak i teorija relativiteta. To je, naravno, zakočilo znanstveni razvoj na svim tim područjima i degradiralo sovjetsku filozofiju i navedena područja društvenih i prirodnih znanosti.

Iako je Buharinova namjera bila da napiše popularni udžbenik marksističke sociologije, on je sebi postavio veoma zahtjevne ciljeve i zadatke. Pokušao je, naime, historijski materijalizam, po njegovu mišljenju proletersku sociologiju, interpretirati u jedinstvu s filozofskim koncepcijama marksizma, tj. dijalektičkim materijalizmom, kako se otada uobičajeno ta podjela provodila sve do najnovijega vremena. Pri tome se Buharin morao osloniti na dotadašnja shvaćanja koja su uglavnom do-

29 U kakvim je okolnostima ova knjiga nastala i kome je prvenstveno bila namijenjena vidimo iz Buharinova predgovora. Napominjući da je "knjiga napisana u prvom redu za *radnike* koji traže marksističko znanje", Buharin zaključuje: "U nekim bitnim pitanjima autor odstupa od uobičajenog razmatranja teme, u drugima smatra da nije moguće ostajati u granicama već poznatih postavki, nego je nužno razvijati ih dalje. Čudno bi bilo ako bi marksistička teorija uvijek tapkala na jednom mjestu. Međutim, autor svuda i na svakom mjestu nastavlja tradicije najortodoksnijeg, materijalističkog i revolucionarnog tumačenja Marxa.
Knjiga se rodila iz diskusija na seminaru koji je autor vodio zajedno sa J. P. Denikeom. Na tim diskusijama okupljali su se drugovi koji su završili tečaj na Sverdlovskom sveučilištu, a zatim postali njegovi znanstveni suradnici: to je novi tip ljudi koji se bave filozofijom i dežuraju svake noći s puškom u ruci, pretresaju najapstraktnija pitanja i jedan sat poslije toga pile drva; sjede u čitaonicama i provode duge sate u tvornicama. Ti su drugovi, točnije rečeno, također autori ove knjige." (N. Buharin, *Teorija historijskog materijalizma*, Zagreb 1980, str. 3-4.)

30 N. Buharin, *Teorija historijskog materijalizma*, Zagreb 1980, str. 9-10.

minirala unutar Druge internacionale, te se može reći da ih nije uspio prevladati. Slabost tadašnjih teoretičara marksizma s obzirom na područje filozofije, bila je u jednakoj mjeri prisutna i kod Buharina. I on dijeli materijalističku teoriju od dijalektičke metode, pri čemu se i njegovo shvaćanje materijalizma više približava domarksovskomu, mehaničkom materijalizmu nego Marxovu. Jednako tako, prihvaćajući dijalektiku kakvu je uglavnom nalazio kod Engelsa, Plehanova i drugih tadašnjih marksista, Buharinu nedostaju suptilnije analize historijskog fenomena i historijske dijalektike koja se ne može svesti na tadašnja evolucionistička ili pozitivistička shvaćanja. Tako Buharin, suprotstavljajući se idealizmu i teleološkom shvaćanju društvenih procesa, iako veoma dobro zna da u historiji djeluju ljudi svjesni svojih postupaka i ciljeva, ipak zaključuje da se kod toga radi o istim uzročno-posljedičnim odnosima kao i u prirodi. Za tumačenje historijskih pojava nije potrebna teleologija "*već razmatranje uzroka pojava, tj. pronalaženje uzročne zakonitosti. Zbog toga u ovom pitanju nema nikakve razlike između društvenih znanosti i znanosti o prirodi.*"[31]

Gledajući na razvoj društva kao strogo zakoniti proces, Buharin je morao i podcijeniti svjesnu ulogu čovjeka u tom procesu i negirati njegovu slobodnu volju i slobodno odlučivanje. "Ako su društvene pojave zakonite, ako su rezultat ljudskog djelovanja, onda i radnje nekog pojedinog čovjeka također o nečemu ovise. Znači da čovjek i njegova volja nisu slobodni, nego su vezani, podređeni također svojim zakonima."[32]

Na liniji jednoga takvog mnogo više klasičnog, a ne Marxova, pristupa tumačenju društvenih pojava Buharin je nužno morao zaključiti da su i slučajnosti samo privid i nepoznavanje svih uzroka koji djeluju u prirodi i društvu i da se treba lišiti i te kategorije koja proturječi takvu mehanicističkom materijalizmu. Ako se sve odvija zakonito, a slučajnog, po Buharinovu mišljenju bezuzročnog, uopće nema, onda je za njega jasno da nema niti povijesne slučajnosti. "Svaki povijesni događaj, ma kako izgledao slučajan, zapravo je potpuno i u cjelini uvjetovan: i ovdje pod povijesnom slučajnošću obično podrazumijevamo takvu pojavu do koje je došlo zbog ukrštavanja nekoliko uzročnih nizova od kojih je samo jedan poznat... Iz svega što je rečeno proistječe da treba pojam 'slučajnosti' istjerati i iz društvenih znanosti. Društvo je u svom razvoju podređeno zakonitostima isto onako kao i sve na svijetu."[33] Ako svemu ovome dodamo da je Buharin i u spoznajnoteoretskoj problematici više zastupao stajalište klasnoga, kontemplativnog materijalizma,

31 N. Buharin, *ibid.*, str. 21.

32 N. Buharin, *ibid.*, str. 24.

33 N. Buharin, ibid., str. 35-37.

a ne Marxova kakav je Marx iznio u svojim *Tezama o Feuerbachu* a i poslije u *Kapitalu*, uz napomenu da nedostaju i neke veoma važne kategorije za razumijevanje historije (kategorija mogućnosti, alijenacije itd.), možemo samo konstatirati da u ovim intencijama da filozofski fundira cjelokupno shvaćanje o društvu i njegovu razvoju, Buharin nije prelazio u osnovi okvire marksizma Druge internacionale. Samo dvije-tri godine kasnije Lukácsevim i Korschovim filozofskim spisima započet će kritičko razračunavanje s tom filozofskom tradicijom koja je bila karakteristična za socijaldemokraciju kraja 19. i početka 20. stoljeća.

Buharin je nastojao i obraniti i objasniti historijski materijalizam nasuprot raznim tada vladajućim idealističkim shvaćanjima pa je pri tome često, uz mnoga inače dobra osvjetljenja tih pitanja, zaključivao suviše deterministički. Njemu je bilo jasno da je društvo kompleksan organizam, "realna cjelokupnost", da je temelj te kompleksne "strukture radna veza, isto onako kao što je temelj života *materijalni proces proizvodnje*."[34] On je uzimao u obzir i društvenu psihologiju da bi bolje objasnio nastajanje određenih ideologija, ali je također jednostrano znao zaključivati da je "duhovni život društva, govoreći znanstveno, funkcija proizvodnih snaga."[35] S obzirom na to da je kategorija "proizvodna snaga" jedna od bitnih kategorija historijskoga materijalizma, Buharin je, u svojoj težnji da se suprotstavi svakom idealizmu, kao i pokušajima unutar marksizma da se proizvodne snage i proizvodni odnosi shvate kao duhovne činjenice i odnosi (M. Adler), provodio simplificiranu redukciju proizvodnih snaga na tehniku. Ne jednom je zaključivao da se u proučavanju društva treba polaziti od analize "tehničke baze društva" ili da je "točan materijalni pokazatelj odnosa između društva i prirode tehnički sustav društva."[36] Ovo shvaćanje su nešto kasnije Lukács i Gramsci podvrgli opravdanoj kritici.

Navedimo još da je Buharin također reagirao na tzv. "teoriju faktora" o kojoj smo već imali prilike govoriti u poglavlju o počecima rasprave o materijalističkom shvaćanju historije i upozorenjima Labriole i Plehanova da teorija faktora vodi krivim i jednostranim interpretacijama materijalističkoga shvaćanja historije. I Buharin je upozoravao da prema toj teoriji pojedinci pokušavaju Marxovo shvaćanje svesti samo na "ekonomski faktor" koji određuje historijski razvoj, a sve drugo bi trebalo biti ili drugorazredno ili beznačajno. Međutim, zaključuje Buharin, "nadgradnje uopće nisu 'trice', nisu beznačajne. Već smo navodili primjere za to: srušite kapitalističku državu – onemogućit ćete kapitalističku

34 N. Buharin, *ibid.*, str. 80.

35 N. Buharin, *ibid.*, str. 51.

36 N. Buharin, *ibid.*, str. 108.

proizvodnju; uništite suvremenu znanost – ujedno ćete uništiti i krupnu proizvodnju s njezinom tehnikom; uništite sredstva ljudske komunikacije, jezik i literaturu – društvo neće moći postojati i raspast će se. Dakle, besmislena je tvrdnja da teorija historijskog materijalizma tobože negira značenje nadgradnji uopće i ideologija posebice."[37]

Buharin je u shvaćanju društvenih proturječja osobito isticao teoriju ravnoteže, što je držao svojim originalnim prilogom teoriji historijskoga materijalizma.[38] Buharin je i pri tome bio bliži mehanicističkom gledanju na ove probleme nego dijalektičkom. Iako nije previđao unutrašnja proturječja jednog sistema, npr. društva, ipak je naglasak stavljao na odnose društva i prirode kao osnovnih proturječja, što nije bila genuina Marxova koncepcija. Buharin je nastojao unijeti dijalektiku u teoriju ravnoteže, ukazujući da nema apsolutne ravnoteže nego je ona uvijek pokretna. "Riječ je o tome *da ravnoteža koju promatramo u prirodi i društvu nije apsolutna, nije nepokretna ravnoteža, već pokretna ravnoteža*. Što to znači? To znači da se ravnoteža uspostavlja i odmah narušava, opet uspostavlja na *novoj osnovi* i opet se narušava i tako dalje."[39]

Buharin razlikuje nekoliko tipova ravnoteže: stabilnu ravnotežu, koja uglavnom ne postoji, samo je "idealan" slučaj; nadalje, pokretnu ravnotežu, narušavanje koje dovodi do novoga uspostavljanja ravnoteže, ali na novoj osnovi; pokretnu ravnotežu s negativnim predznakom, kada se ravnoteža uspostavlja na "nižoj" osnovi, tj. kad nastaje raspadanje sistema.

U svim ovim slučajevima bila je riječ o proturječjima prirodne sredine i određenoga društvenog sustava, tj. o vanjskim proturječnostima. Postoje, međutim, i unutrašnje proturječnosti u samom sustavu koji se također sastoji od niza elemenata. Kao što nema apsolutne ravnoteže između sredine i sustava, tako nema ni apsolutne ravnoteže između elemenata, tj. dijelova samoga sustava. U tom odnosu unutrašnje i vanjske ravnoteže ova unutrašnja struktura sustava se za Buharina mora mijenjati ovisno o odnosu koji postoji između sustava i sredine. "Odnos između sustava i sredine je presudna veličina. Jer, baš taj odnos određuje cijelo stanje sustava, temeljne oblike njegova kretanja (propadanje, razvoj, stagnacija)... Prema tome, *unutarnja (strukturalna) ravnoteža je veličina koja ovisi o vanjskoj ravnoteži (jest 'funkcija' te vanjske ravnoteže)*."[40]

---

37 N. Buharin, *ibid.*, str. 232.

38 U vezi s ovim problemom na Buharina je sigurno djelovalo mišljenje empiriokritičara Bogdanova koji je tu koncepciju iznio nakon 1910, a pogotovo u svojoj knjizi *Filozofia živogo opyta* (1920).

39 N. Buharin, *ibid.*, str. 64.

40 N. Buharin, *ibid.*, str. 69.

Posvećujući najveći dio upravo ovoj problematici, koja involvira još mnoge probleme (odnose klasa, revolucije itd.), Buharin je na kraju rezimirao svoje stajalište na sljedeći način: "Prilikom razmatranja društvene strukture vidjeli smo da su njezine promjene vezane za promjene onog odnosa koji postoji između društva i prirode. Uvjetno smo tu potonju ravnotežu nazvali *vanjskom* ravnotežom, dok smo ravnotežu između različitih vrsta društvenih pojava nazvali *unutarnjom* ravnotežom društva. Ako sada pogledamo sve društvo sa stanovišta *proturječnosti* razvoja, pred nas se istog časa postavlja niz pitanja: najprije, vidjet ćemo da unutar *svake vrste* društvenih pojava postoje svoje proturječnosti (npr. u ekonomici – proturječnosti između raznih radnih funkcija, u socijalno-političkoj strukturi – suprotnosti između klasa, u ideologiji – suprotnosti između klasnih ideoloških sustava itd., da ne spominjemo niz drugih proturječnosti); zatim ćemo bez poteškoća razlikovati suprotnosti između ekonomike i politike (kada su, na primjer, pravne norme zaostale iza ekonomskog razvoja i sazrijeva, da tako kažemo, neka "reforma"), između ekonomike i ideologije, između psihologije i ideologije (kada se, na primjer, već osjeća potreba za nečim novim, a to novo još se nije iskristaliziralo, nije se još ostvarilo u ideološkom obliku), između znanosti i filozofije itd. To su suprotnosti *između niza različitih društvenih pojava.* I jedno i drugo pripada unutrašnjoj ravnoteži. Ali postoje i proturječnosti između društva i prirode, narušavanje ravnoteže između društva i okoline, što se odražava u gibanju proizvodnih snaga. To je područje *vanjske ravnoteže.* Znamo već da postoji još jedan izvanredno važan slučaj proturječnosti. To je *proturječnost između kretanja proizvodnih snaga i društveno-ekonomske* (a ujedno i svake druge) *strukture društva.* Ovdje se sukobljava onaj odnos koji postoji između društva i prirode s onim odnosima koji su se stvorili unutar društva. Nije teško uočiti da ta suprotnost, ta proturječnost mora neizbježivo odigrati veoma bitnu ulogu u životu društva, jer zadire u 'temelje postojećeg uređenja', u one osnove na koje se oslanja dati poredak."[41]

Buharin je u svakom pogledu precijenio problem odnosa društva i prirode i njihove više ili manje stabilne ravnoteže. Zapravo je tu mnogo bliži različitim geografskim koncepcijama društvenog razvoja po kojima

41 N. Buharin, *ibid.*, str. 248. U kasnijoj jednoj bilješci o onome što je držao svojim prilogom navedenoj problematici Buharin je pisao: "*A međusobni odnos između sredine i sustava je veličina koja određuje na kraju krajeva kretanje bilo kojeg sustava...* međusobni odnosi između društva i prirode, količina materijalne energije, na račun koje društvo živi i koja se može kako mu drago transformirati u procesu društvenog života, svaki put je ona veličina koja određuje." (N. Buharin, *Postavljanje problema teorije historijskog materijalizma, ibid.*, str. 331.)

se razvoj društva može jedino objasniti odnosom društva i prirode, pri čemu neki prirodni uvjeti pogoduju razvoju, a drugi ga otežavaju i ograničuju.

Nema sumnje da u svim tim koncepcijama, o čemu je već bilo riječi, postoji djelić istine. Jer, ako ne postoji kakva-takva ravnoteža između društva i prirodne okoline, dotična društvena zajednica ne može opstati. Čovjekovo prilagođavanje određenim prirodnim uvjetima, ali i stalno mijenjanje tih uvjeta čovjekovom djelatnošću, neprestani je historijski proces. Da su jedni prirodni uvjeti pogodniji za čovjekov razvitak, a drugi manje pogodni, i to je odavna jasno. Ali prirodni milje ne može nikad objasniti sve više stupnjeve društvenog razvitka u jednom te istom prirodnom miljeu.

Navedimo još da je Buharin u tom djelu postavio i teoriju proleterske revolucije, koja je kod boljševika bila prihvaćena kao kanon za svaku buduću revoluciju proletarijata.

Buharin je, praveći opravdanu razliku između buržoaskih revolucija i ruske proleterske, podijelio faze proleterske revolucije na nekoliko etapa. Najprije se, po njemu, odvija ideološka revolucija, tj. revolucioniranje svijesti kod proletarijata; druga faza je politička revolucija, tj. zauzimanje vlasti, pri čemu se slama stari državni stroj; treća faza je ekonomska revolucija koja označuje stvaranje novih ekonomskih odnosa, i na kraju tehnička revolucija koju karakterizira ubrzani razvoj proizvodnih snaga.

Da je Buharin objasnio na ovaj način samo glavne etape ruske revolucije, moglo bi se i u tom slučaju primijetiti da je potpuno odvajanje tih etapa izvjestan shematizam kome je Buharin bio sklon, na što je već Lenjin upozoravao, iako je Buharina veoma cijenio. I za tu revoluciju se ne može faza stvaranja novih ekonomskih odnosa odjeljivati od razvoja proizvodnih snaga, jer se i sami ekonomski odnosi nakon revolucije moraju također mijenjati u skladu s cjelokupnim, ne samo tehničkim, razvojem društva. Negativnija je bila činjenica da su ruski boljševici ovu shemu revolucije shvatili kao apsolutnu i pokušali je, preko komunističkih partija, primijeniti na sve druge slučajeve. A situacija u sve razvijenijim zemljama, posebno zapada, sa sve razvijenijim demokratskim političkim sistemom, u kojemu nije više bilo potrebno da socijalisti i komunisti stvaraju ilegalne organizacije, pokazala je veoma brzo da će se pogledi na modernu socijalnu revoluciju bitno mijenjati.

Buharinovo djelo je bio prvi značajniji pokušaj da se cjelovito osmisli problematika materijalističkoga shvaćanja historije. Uza sve opravdane primjedbe odmah nakon izlaska djela, ono je najbolje pokazivalo razinu filozofske misli u socijalističkom i komunističkom pokretu do toga vremena. Međutim, mađarski filozof B. Fogarasi je već krajem 1922. u

časopisu “Die rote Fahne” kritički primjećivao da se kod Buharina radi o simplifikaciji marksističke teorije, vulgarizaciji dijalektičke metode i materijalizmu koji je više klasični, predmarksovski, a ne Marxov. Jednako tako je G. Lukács nešto kasnije (1925. godine) kritički ocijenio ovo djelo, prigovarajući mu uglavnom sve ono što i Fogarasi. Uz osnovnu primjedbu da Buharin nije u biti prevladao kontemplativni materijalizam, Lukács je oštro kritizirao, uza sve priznanje ovomu prvom pokušaju sistematskog izlaganja historijskog materijalizma, Buharinovo shvaćanje proizvodnih snaga kao uglavnom tehnike. Nekoliko godina poslije je i A. Gramsci pisao u zatvoru još oštriju kritiku, o čemu ćemo poslije kazati nešto više.

Buharin je pisao ovo djelo u najtežem razdoblju ruske revolucije. Bili su to dani teškoga i sudbonosnoga građanskog rata, u kojemu su boljševici ostali pobjednici, ali s teškim ožiljcima koje nisu uspjeli zaliječiti. Građanski rat, organiziranje nove države i vojske, rekvizicije radi prehrane gradova, nerodica i glad u zemlji, prijelaz na novu ekonomsku politiku (NEP), frakcijske borbe u samoj boljševičkoj partiji, nespremnost menjševika i socijalrevolucionara da pomognu revoluciji, na kraju i zabrana svih partija i frakcija, sve je to, uz Lenjinovu smrt (siječanj 1924.) nagovještavalo u najmanju ruku teško i nimalo jednostavno razdoblje prve uspješne socijalističke revolucije. Uza sve navedene i još mnoge druge teškoće, a i pogreške, revolucionarni elan je prekrivao sve te goleme probleme, oduševljenje za stvaranje novoga svijeta slobode nadahnjivalo je brojne umjetnike i znanstvenike.

Zato se može konstatirati da je ruska kulturna scena, uza svu zaostalost Rusije, bila avangardna u evropskim razmjerima. Tada još nisu bili propisivani kanoni za umjetničko stvaranje, te je npr. Trocki, sigurno uz Lenjina najvažnija ličnost revolucije, u jeku tih zbivanja objavio zbirku svojih članaka i kritika *Literatura i revolucija* (krajem 1923. godine), u kojoj je pisao da partija ne može umjetnicima diktirati recepte i stilove. Partija nema gotova rješenja ni za literarne stilove, ni za evoluciju kazališta, arhitektonskog stila i tome slično. “Marksistička metoda daje mogućnost da se ocijene uvjeti razvoja nove umjetnosti, da se prate svi njeni izvori, da se podrže najprogresivniji pjesnici kritičkim osvjetljavanjem puteva – ali ništa više od toga. Svoje puteve umjetnost mora prokrčiti na svojim vlastitim nogama. Metode marksizma nisu metode umjetnosti... Pojedini kritičari, naprosto čitaoci, mogu unaprijed poklanjati svoje simpatije ovom ili onom grupiranju. Partija u cjelini, zato što brani historijske interese klase, mora da bude objektivnija i mudrija.”[42]

---

42 L. D. Trocki, *Literatura i revolucija*, Moskva 1923, str. 162-163.

U takvu historijskom i duhovnom ozračju nastala su mnoga značajna djela ruske i evropske kulture. Nije potrebno navesti sve neimare tadašnjega revolucionarnog zanosa i nade, ali je potrebno spomenuti barem glavne ličnosti tadašnje ruske avangarde: M. Gorkog, S. Jesenjina, V. Majakovskog, A. Bloka, E. Babelja, B. Pasternaka, J. Olešu, M. Šolohova itd. na području literature; K. Maljeviča, A. Rodčenka, A. Pevsnera, N. Gaboa, V. Tatljina na području likovnih umjetnosti; A. K. Glazunova, N. J. Mjaskovskog, S. S. Prokofjeva, D. D. Šoštakoviča na području glazbene umjetnosti itd.

Iako su u tom razdoblju neki profesori filozofije bili otpušteni sa sveučilišta (N. Berdjajev, N. Loskij, L. Karsavin i dr.), neki profesori i umjetnici napustili Rusiju, ipak je prostor za duhovno stvaralaštvo i razlike bio još uvijek velik. Postojali su razni pravci u umjetnosti, a na području filozofije bila je u toku borba "mehanicista" i "dijalektičara". Mehanicisti (I. Stepanov, A. K. Timijazev, V. Sarabjanov, L. Akseljrodova (Ortodoks) držali su da je filozofija pored posebnih znanosti mistika i skolastika, i da su dovoljne posebne znanosti da protumače sve vrste kretanja u prirodi i društvu. Ovoj grupi je bila oštro suprotstavljena grupa marksista oko A. Deborina, kojoj su pripadali N. Kareev, J. Sten, I. Podvolocki, S. Levit, I. Luppol, B. Hessen i dr. Deborin je svoju osnovnu poziciju o dijalektičkom materijalizmu iznio u članku *Materialistička dialektika i estestvoznanie*, koji je bio objavljen 1925. u časopisu "Voinstvujuščij materialist" br. 5. Marksistička filozofija se za Deborina sastoji od tri dijela: "*materijalističke dijalektike* kao opće znanstvene metodologije (a uključuje u sebi i spoznajnu teoriju); dijalektike prirode, metodologije prirodnih znanosti (prirodoznanstveno-historijski materijalizam) i *dijalektike historije (historijski materijalizam)*".[43]

Kako vidimo, za razliku od Buharina koji je historijski materijalizam tretirao kao proletersku sociologiju, Deborin se vraća izvorima Marxova mišljenja, ponajprije Hegelu, i historijski materijalizam koncipira kao filozofsku disciplinu. Ali, produbljenije shvaćanje historije i složene problematike historijskog bivstva Deborin i deborinci nisu imali. Ipak je pozitivan odnos prema Hegelu i njegovoj najboljoj baštini, sloboda kontroverzi itd. davalo nade da će, barem na sveučilištima, započeti pogodnije razdoblje rada na filozofskohistorijskim problemima i filozofiji uopće. Stvari i događaji su, međutim, ipak tekli drugim smjerom, kao i cjelokupna revolucija.

Ponajprije valja naglasiti da boljševički vođe nisu zastupali nemiješanje politike u znanost, umjetnost i filozofiju kao što je o tome pisao

43 A. Deborin, *Dialektika i estestvoznanie*, Moskva-Leningrad 1929, str. 23. Navedeni članak iz 1925. godine bio je objavljen u toj zbirci članaka.

npr. Trocki. Već se i tada očitovala njihova birokratska samouvjerenost da mogu biti arbitri i na području filozofije, prvenstveno marksističke, jer su mislili da im poznavanje nekoliko Marxovih i Engelsovih djela i djela nekolicine drugih poznatijih marksista daje pravo i omogućuje da meritorno prosuđuju na tom toliko suptilnom i veoma kompleksnom području. Veoma je, na primjer, karakteristično istupanje Zinovjeva, jednog od najuglednijih članova boljševičkoga vodstva i Treće itnernacionale, na kongresu Kominterne 1924. godine u povodu u to doba objavljenih Lukácsevih i Korschovih djela. "Kad u Italiji drug Graziadei, govorio je Zinovjev, istupa s knjigom u kojoj objavljuje svoje stare članke, koje je pisao u vrijeme kad je još bio socijaldemokrat i revizionist, i u kojima istupa protiv marksizma, onda ne može taj teoretski revizionizam kod nas da prođe nekažnjeno. Kad mađarski drug G. Lukács čini to isto na filozofskom i sociološkom području, mi to nećemo također trpjeti. Primio sam pismo druga Rudasa, jednog od vođa frakcije kojoj pripada Lukács. On izjavljuje da je imao namjeru da istupi protiv revizionista Lukácsa. Kad mu je to frakcija zabranila, on je iz nje istupio, jer neće da dozvoli da se marksizam razvodni. Bravo Rudas! Mi imamo istu struju u njemačkoj partiji. Drug Graziadei je profesor, Korsch je također profesor. (Upadica: Lukács je isto profesor!) Ako još nekoliko takvih profesora dođu i krčme svoje marksističke teorije, tada će biti loše po stvar. Mi ne možemo u našoj Komunističkoj internacionali nekažnjeno trpjeti takav teoretski revizionizam."[44] Ovakav način sagledavanja problematike i razvoja filozofije i glavnih društvenih znanosti, ovakva birokratska prepotentnost i dogmatičnost za nekoliko su godina postali prevladavajući stav i završili u staljinističkoj skolastici.

Drugi moment koji boljševici nakon Lenjinove smrti nisu uspjeli bezbolnije i koliko-toliko demokratski riješiti bila je unutarpartijska borba za dominaciju u partiji, koja je postala glavni faktor cjelokupnoga razvoja u Rusiji. Već su prije bili poznati veoma jaki antagonizmi između pojedinih glavnih ličnosti vodstva, na što je i dramatično upozorio Lenjin u svom tzv. Testamentu. Prva ličnost na udaru bio je Trocki koji nije bio "stari boljševik", a u revoluciji je izbio kao najpoznatija ličnost nakon Lenjina. Staljin, koji je već bio generalni sekretar Partije, osuje-

44 G. Zinovjev, *Izvještaj o djelatnosti Egzekutive*, iz Protokola V. kongresa KI, 17. VI. do 8. VII. 1924. u Moskvi. Iz G. Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied und Berlin 1967, str. 720-721. Lukácsevo djelo je također kritizirao i Deborin u članku *Georg Lukács i ego-kritika marksizma* koji je objavljen u časopisu "Pod znamenjem marksizma" br. 6, 1924. god., a ponovno ga je publicirao u knjizi *Filozofija i marksizam*, Moskva-Lenjingrad 1926. Deborin je oštro krizitirao Lukácsa za revizionizam i idealizam, a da ne progovori niti riječi o tako fundamentalnim pitanjima koje je Lukács u toj knjizi pokrenuo kao što su bili problemi otuđenja, postvarenja, prakse, klasne svijesti itd.

tio je veoma brzo promociju Trockog, uz pomoć Zinovjeva i Kamenjeva, koji su mislili da je Trocki opasniji konkurent za njih nego Staljin. Svi su oni bili i veoma uzbuđeni i bijesni na Trockog koji je u nekoliko članaka u "Pravdi" oštro kritizirao birokratizam i nedemokratske metode u partiji, locirajući centar birokratizma u vrhovima partije.[45]

Trocki je bio definitivno izgubio bitku na 14. kongresu partije 1925. godine, kada je mirno promatrao Staljinov obračun sa Zinovjevim i Kamenjevim, s kojima tek nakon toga stvara koaliciju protiv Staljinove frakcije. Staljin je, međutim, sve više popunjavao CK i Politbiro svojim ljudima, kao i sekretare u komitetima. Sužavajući sve više demokratizam u partiji, mogao je preko svih tih transmisija manipulirati ne samo partijsku javnost nego i izbor delegata za kongrese i konferencije.

Opozicija je tokom iduće dvije godine nastupila najprije s *Izjavom trinaestorice* članovima CK i CKK (1926. godine), a godinu dana potom izlazi s razrađenom *Platformom* lijeve opozicije namijenjenom 15. kongresu partije koji je održan krajem 1927. Platformu je potpisalo nekoliko tisuća članova partije, a njezinu srž su činili stavovi o potrebi proširivanja demokracije u partiji, o sve većem utjecaju državnog aparata a time i porastu birokracije i u drugim sektorima života, o pomoći siromašnom seljaku i poreznoj politici prema bogatom seljaku i nepismenima, zaustavljanju jačanja kapitalizma u gradu i na selu itd.

Staljin je sa svojom grupacijom, osjećajući se već siguran na vodstvu, raznim represalijama, zastrašivanjima, isključivanjima iz partije i CK, deportacijama itd. zaoštravao situaciju. Kad je opozicija tražila da se prije kongresa otvori, kao u doba Lenjina, pretkongresna rasprava i objavi platforma opozicije, Staljin sprječava i jedno i drugo. Kada je opozicija, u nemogućnosti da normalno djeluje, organizirala javne demonstracije za podršku platforme, demonstracije su bile raspršene, a 14. studenoga Trockog i Zinovjeva isključuju iz partije, Kamenjeva, Rakovskog, Smilgu i Jevdokimova iz CK, a Bakajeva, Muralova i još neke iz CKK. Sve su te mjere uzrokovale i rascjep u opoziciji. Jedni su izdržali u svojim stavovima, drugi su se priklonili službenoj Staljinovoj liniji. Nakon kongresa, uz masovno isključivanje opozicije iz partije, započinje i deportacija najviđenijih opozicionara u razna udaljena mjesta i u Sibir. U siječnju 1928. Trocki je nasilno deportiran u Alma-Atu, a godinu dana potom prognan iz zemlje i odlazi u Tursku.

Bili su to presudni momenti u razvoju Sovjetskog Saveza i revolucije. Iz navedenih razloga, kao i mnogih drugih koje ne mogu ovdje iznositi,

45 Vidi Trockijevo djelo *Novi kurs* (1923). U tim člancima je bilo riječi i o bržoj industrijalizaciji, opasnosti da se privatni kapital brže razvije od državnog i o jačanju socijalističkog sektora privrede da bi se ograničio razvoj privatnog kapitala i bogatog seljaka, u čemu se Trocki slagao s Preobraženskim.

revolucija je započela ići drugim tokovima nego što su to zamišljali Lenjin i mnogi boljševici desetak godina prije.[46] Staljin je sve više uvodio ciničnu praksu da se o najozbiljnijim problemima, najodsudnijim za daljnji razvoj partije i zemlje, donosi odluke ne samo na temelju veoma nepotpunih i jednostranih referata, bez pretkongresnih diskusija, nego se i nosiocima drugog mišljenja u partiji priljepljuju najrazličitije političke etikete i u diskusiju unosi ton sprdnje, ismijavanja i poruge. Tako se i na tom kongresu starim boljševicima nije dopustilo da govore, samozadovoljno se aplaudiralo Staljinovim porugama i nije se vodio ravnopravni i demokratski dijalog, što je sve utiralo put vodstvu i koncepciji partije i socijalizma koji su tu partiju i taj socijalizam doveli do najdubljeg pada, degeneracije i zločina. "Tada se, međutim, za vrijeme Staljinova čitanja referata i ocjene svih ovih zbivanja dvoranom prolamao, kako se može čitati u X. svesku Staljinovih djela, 'smijeh', 'smijeh i aplodismenti', 'golosa: Praviljno!', 'obščij smijeh', 'obščij hohot i aplodismenti'... i tako je jedna partija sa smijehom i aplauzom ulazila u razdoblje staljinizma."[47]

Nedugo nakon ovih događaja Staljin pravi snažan zaokret u ekonomskoj politici proglašvanjem prvoga petogodišnjeg plana s ubrzanom industrijalizacijom i kolhozacijom sela. Za to su bile potrebne nasilne metode, što je samo jačalo državnu mašineriju, i državne represivne organe. Buharin i njegova grupa su bili protiv nasilja nad seljacima i zastupali postupniji i demokratskiji razvoj socijalizma na selu. Staljin, koji je odlučio u potpunosti skršiti opoziciju, oštro je napao Buharina na plenumu CK SKP(b) u travnju 1929. za "desno skretanje", a njegovu teoriju ravnoteže karakterizira i ocjenjuje već u potpunosti političkim rječnikom kao obranu kulačkih elemenata i diskreditiranje kolhozne politike.

Od tog su se vremena sve teorijske rasprave i kontroverze rješavale političkim diskretiranjem pa je, naravno, svako ozbiljno pomišljanje na teorijsko razmatranje problematike bio uzaludan posao. Tako su i kontroverze između deborinaca i mehanicista dobile političke konotacije i ocjene. Deborin i njegovi pristaše, koji su inzistirali na proučavanju Hegela, cijenili Plehanova, a Staljina uopće nisu ni spominjali kao neku

46 Za mnogo opširnije analize i prikaze ovoga razvoja mogu navesti moja djela *Historija marksizma*, *Marksizam i socijalizam* kao i moju studiju o Trockom, koja je bila uvodna studija izdanju odabranih djela Trockog u šest knjiga početkom sedamdesetih godina u Zagrebu. U navedenim djelima se nalazi i sva relevantna literatura za razumijevanje zbivanja o kojima je riječ i o kojima u ovom djelu mogu dati samo najsumarniji prikaz.

47 P. Vranicki, *Lev Davidovič Bronstein Trocki, Filozofski portreti*, Zagreb 1979, str. 196.

teorijsku, a pogotovo ne filozofsku ličnost, prvo su bili proglašeni od Mitina, Judina i Raljcevića "formalistima", a nešto kasnije od samog Staljina "menjševistvujućim idealistima". Mehanicisti su u takvu političkom ocjenjivanju i diskreditiranju postali predstavnici "desnog skretanja" i na kraju "kulačka agentura" u partiji. Konačno je 25. siječnja 1931. CK donio odluku o časopisu "Pod znamenjem marksizma", kojim su rukovodili deborinci; odluka je značila i definitivnu političku osudu te grupe. CK je pred novu redakciju postavio zadatak da se mora odlučno boriti za generalnu liniju partije i protiv svakog odstupanja od nje. Na filozofskom planu časopis je morao voditi nepomirljivu borbu protiv "mehanicističke revizije marksizma", kao i protiv "idealističkog izvrtanja marksizma" što su pripisivali Deborinu i njegovim pristalicama.

Mitin, Judin i Raljcevič, kao mlade filozofske snage na koje se partija oslanjala, uz Marxa, Engelsa i Lenjina sve više naglašavaju i Staljina kao glavnog teoretičara marksizma, pa tako Staljin od tog doba postaje i njegov četvrti klasik. M. Selektor je na jednako tako grubo-politički način pokušao diskreditirati ne samo Buharina nego i cijelu socijaldemokraciju. U svojoj knjizi o dijalektičkom materijalizmu i teoriji ravnoteže proglašava Kautskijevo djelo *Materijalističko shvaćanje historije* "biblijom socijalfašizma i socijalizdajstva"[48], a za Buharina, jer se protivio nasilnoj kolektivizaciji, piše: "Teorija ravnoteže nosi sa sobom odricanje borbe s kapitalističkim elementima, odricanje od industrijalizacije zemlje, odricanje od socijalističkog preuređenja sela. Ona brani pozicije kapitalizma. Ona služi kao idejna osnova za poglede *desnog oportunizma*, koji kapitulira pred kulačko-kapitalističkim elementima, koji vodi rušenju socijalističke izgradnje i uspostavljanju kapitalizma u našoj zemlji, pokazujući se objektivno kao kulačka agentura unutar partije."[49]

Već samim ovakvim tokom stvari bilo je jasno da je morao iščeznuti i posljednji stvaralački pokušaj da se filozofska problematika razrješava slobodnim kreacijama i dijalogom. Šanse koje su stajale pred sovjetskim filozofima da u otvorenom kritičkom dijalogu i s predstavnicima građanske filozofije prodube i obogate materijalističko shvaćanje historije, ovim su zbivanjima otišle u nepovrat.

Međutim, stvar se još pogoršavala. Birokratsko-etatistički i jednopartijsko-monopolistički zamašnjak nije se mogao zaustaviti, čemu je mnogo pridonosila i svojevrsna psihopatska ličnost Staljina. U svojoj nezajažljivoj težnji za apsolutnom vlašću, svako neslaganje i kritičke

48 M. Selektor, *Dialektičeski materializm i teorija ravnovesija*, Moskva-Leningrad 1934, str. 3.

49 M. Selektor, *Ibid.*, str. 268.

primjedbe osjećao je kao opasnost za svoj položaj. Opozicija je još uvijek postojala, Trocki je u inozemstvu razobličavao dezinformacije i laži staljinske politike i propagande, a Kirov je, kao vođa lenjingradske partije, dobivao sve više simpatija u partiji. Staljin je, imajući već sav policijski i represivni aparat u svojim rukama, kao i svu vlast u informativnim medijima, polovinom tridesetih godina odlučio definitivno skršiti svaku opoziciju i otpor. S naručenim ubojstvom Kirova započinje razdoblje policijskih i krvavih represalija. Masovnim deportacijama seljaka, hapšenjima, ubojstvima, stvaranjem brojnih logora u Sibiru (gulaga), i na kraju moskovskim procesima Staljin je ne samo pobio gotovo cijelu Lenjinovu boljševičku gardu i tolike druge komuniste nego je svojim paranoidnim represalijama pobio više milijuna seljaka i ostalih građana. Uveden je nesmiljen policijski teror i bespravlje, a pomisao na bilo kakvo slobodno mišljenje i diskusije bila je puka iluzija.

Svi ovi procesi koji traju uglavnom između 1935. i 1939. godine odveli su i revoluciju i početne proplamsaje socijalizma na jedan drugi historijski kolosijek: u ekonomici u državni kapitalizam, a na političkom području i socijalnom sistemu u birokratsko-etatistički totalitarizam. Upravo u vrijeme kad je Staljin donosio "najslobodniji ustav na svijetu" (1939. godine) i proglašavao da su izgradili socijalizam i da počinju prelaziti u komunizam, socijalizam je bio mrtav. Socijalizam je, dakle, doživio *privremeni* historijski poraz ne padom Berlinskog zida (1989) nego Staljinovim uništenjem demokratskih intencija sovjeta, političkim totalitarizmom, dokidanjem svakog oblika pravne države i apsolutističkim centralizmom koji je obuhvaćao sva područja društvenog života – što je sve bilo u potpunoj suprotnosti s oslobodilačkim i humanim idejama socijalizma za koje su se socijalisti cijeloga svijeta borili i stradavali.

Sasvim je razumljivo da je za više od pola stoljeća bila nezamisliva bilo kakva sadržajnija i slobodnija filozofska rasprava i razmišljanje, te je i na području problematike koju obrađujemo, problematike filozofije historije, cijelo to razdoblje sve do danas ostalo žalosno gluho doba.

2. FILOZOFSKOHISTORIJSKA MISAO U NJEMAČKOJ

Sva navedena previranja koja je prouzročio Prvi svjetski rat posebnom su se silinom očitovala u Njemačkoj. Pri kraju rata, koji je samo u Njemačkoj prouzročio gubitak od gotovo dva milijuna ljudi i još više ranjenih i osakaćenih, nastaju sukobi i previranja i u vojsci i u gradovima. Pod utjecajem ruske revolucije i koncepcije "sovjeta", kao neposrednije vlasti naroda nasuprot građanskom parlamentarizmu, u Kielu izbija pobuna mornara u njemačkoj baltičkoj floti koja u prvi plan postavlja stvaranje revolucionarnih savjeta (Räte). Takvi pokušaji osnivanja savjeta radnika i vojnika nastaju i u mnogim drugim gradovima, a u travnju 1919. stvara se Bavarska sovjetska republika na čelu s K. Eisnerom. Isti ili slični procesi nastaju i u Austriji, gdje je krajem 1918. proglašena republika, a u ožujku 1919. socijaldemokrati dobivaju većinu. U isto vrijeme stvara se i prva sovjetska vlast u Mađarskoj s Bélom Kunom na čelu, a u Italiji radnici zauzimaju tvornice. S raspadom Austrije stvoren je niz novih država od Baltika do Jadrana.

Bez obzira na to što je Bavarska sovjetska republika bila početkom svibnja 1919. srušena vojnom intervencijom Ebert-Scheidemann-Noskea, dakle od socijaldemokratske desnice, mađarska revolucija bila ugušena od strane domaće buržoazije, a u Austriji proces formiranja "savjeta" razvodnjen parlamentarnom politikom, bez obzira na sve to, historija je u većem dijelu Evrope svom odlučnošću postavila problem radničkih i društvenih savjeta (sovjeta, Räte, consigli) – nove, šire i dublje demokracije, u svakom pogledu neposrednije, nasuprot parlamentarnoj. Kao i sve novo u historiji, prvi proplamsaji nisu mogli biti dugoga vijeka, jer je cjelokupna društvena i mentalna situacija ljudi bila nespremna za takve radikalne promjene. Ali, nova historijska ideja, koju su inaugurirali neki evropski socijalisti već u 19. stoljeću (Proudhon, Marx, Engels, Bakunjin, Kropotkin itd.), započela je orati prve mukotrpne brazde u tvrdom i kvrgavomu historijskom tlu.

Najradikalnije su ovi novi stavovi došli do izražaja kod jedne struje komunističke ljevice u tzv. "komunizmu savjeta" (Rätekommunismus), kao i u lijevom krilu nezavisnih socijaldemokrata (USPD). Komunistič-

ka ljevica je držala da se Njemačka i Evropa nalaze pred revolucijom i da treba odbaciti sve stare metode borbe, ponajprije parlamentarizam i sindikate, i preko tvorničkih organizacija (Betriebsorganisationen) i radničkih savjeta kao njihova političkog izraza omogućiti da klasa direktno postane stvarni revolucionarni subjekt.[50]

Predstavnici ove struje radničkoga i komunističkog pokreta, nakon rascjepa u KPD-u, osnivaju u travnju 1920. novu "Komunističku radničku partiju Njemačke" (KAPD) u kojoj su na početku imali najsnažniji utjecaj pogledi A. Pannekoeka, H. Gortera, O. Rühlea i K. Schrödera. Nova partija je već u programu jasno razgraničila svoja stajališta od ostalih komunističkih i socijalističkih partija. "Misao o savjetima (Rätegedanke) stoji u periodu proleterske borbe za političku vlast u središtu revolucionarnog daljnjeg razvoja. Više ili manje jaki odjek, što ga misao o savjetima sada pobuđuje u svijesti masa, mjerilo je razvoja socijalne revolucije. Borba za priznavanje revolucionarnih tvorničkih savjeta i političkih radničkih svjeta u okviru jedne određene revolucionarne situacije izrasta dosljedno u borbu za diktaturu proletarijata protiv diktature kapitalizma. Ta revolucionarna borba, čiju pravu političku os čini misao o savjetima, usmjeruje se historijskom nužnošću protiv cijelog građanskog društvenog poretka, a time i protiv njegova političkog oblika ispoljavanja, građanskog parlamentarizma. Sistem savjeta ili parlamentarizam? To je pitanje od svjetsko historijskog značenja. Izgradnja proletersko-komunističkog svijeta ili propast u močvaru građansko-kapitalističke anarhije? Usred takve posvema revolucionarne situacije kao što je sada u Njemačkoj znači dakle sudjelovanje u parlamentarizmu ne samo sabotažu misli o savjetima, nego još više galvaniziranje građansko-kapitalističkog svijeta koji se nalazi u raspadanju a time više ili manje željeno zadržavanje proleterske revolucije."[51]

Na njihov radikalizam i isključivost osvrnuo se i Lenjin u svojoj poznatoj brošuri *Dječja bolest ljevičarstva u komunizmu* (1920) u kojoj je pisao da lijevo doktrinarstvo ostaje na bezuvjetnom negiranju određenih starih oblika borbe, ne vidjevši da nov sadržaj probija sebi put preko svih i svakakvih oblika i da se treba naučiti ovladati svim tim oblicima. Na to je H. Gorter, Pannekoekov suborac u nizozemskom socijaldemo-

50 Od najpoznatijih ličnosti i članova KAPD-a spomenimo u tom prvom razdoblju A. Pannekoeka, H. Gortera, O. Rühlea, K. Schrödera, J. Appela, F. Junga, K. Plätnnera, itd., a od najpoznatijih predstavnika iz USPD-a E. Däumiga, R. Müllera, K. Geiera. To stajalište je inače zastupala i R. Luxemburg (koncepciju savjeta) i K. Korsch, a o njemu će još biti riječi.

51 *Programm der Kommunistischen Arbeiter-Partei Deutschlands* (KAPD), u zborniku *Die Linke gegen die Parteiherrschaft*, Olten und Freiburg im Breisgau 1970, str. 320.

kratskom pokretu, napisao otvoreno pismo Lenjinu koje je opsegom bilo cijela brošura.[52] Osnovna teza pisma bila je da se prvo, zapadnoevropska i njemačka situacija u potpunosti razlikuju od ruske i drugo, da u zapadnoj Evropi proletarijat stoji sam nasuprot buržoaskim klasama, te se mora osloniti na svoje radničke i tvorničke savjete i organizacije. Budući da se Evropa nalazi pred revolucijom, taktika proletarijata mora biti usmjerena izravno na revoluciju, te joj sindikati ili parlamentarizam pri tome ne mogu ništa pomoći. Ruska revolucija je prema Gorteru bila usmjerena na diktaturu partije i vođe, što ovdje ne dolazi u obzir. U Evropi mora diktaturu provoditi sam proletarijat kao najsnažnija i najrevolucionarnija klasa. "*Ako se sada još bude ovdje provodila ruska taktika diktature partije i vođa, nakon toliko teških posljedica koje je ovdje već proizvela, tada to više nije glupost, nego zločin. Zločin nad revolucijom.*"[53]

S ovakvim stavovima, kao i sve jačom kritikom birokratizma u Rusiji, Pannekoek, Gorter i njihovi istomišljenici u KAPD-u dolaze u sukob s boljševicima i njihovim pristalicama u KP Njemačke. Gorter je već u to doba držao da će ruska revolucija doživjeti poraz ponajprije zbog prevladavajuće mase seljaštva prema kojoj partijsko vodstvo mora voditi pomirljivu i oportunističku politiku. A nakon ugušivanja kronštadskog ustanka i nakon uvođenja NEP-a, Gorter i Pannekoek su već bili uvjereni da partijska birokracija vodi zemlju sve više protiv interesa proletarijata.[54]

---

52 A. Pannekoek (1873–1960) bio je Nizozemac i ugledni astronom. Početkom stoljeća je s H. Roland-Holstovom i H. Gorterom zastupao lijevo krilo nizozemske socijaldemokratske partije, te je zbog otpora prema suviše naglašenom parlamentarizmu isključen s grupom oko Gortera iz partije 1909. S Gorterom osniva novu lijevu partiju, a najviše djeluje kao publicist u njemačkom socijaldemokratskom pokretu i kao predavač na berlinskoj partijskoj školi. U tom je razdoblju blizak Lenjinovim pogledima, ali je poslije oštro kritizirao boljševičku praksu nakon revolucije, a osobito razvitak prema staljinizmu. I kao poznati astronom i član Akademije, Pannekoek je do kraja dugog života ostao oštar protivnik staljinizma i zastupnik ideje savjeta i samouprave kao suštine socijalizma, te je još 1946. o tome objavio knjigu *Die Arbeitersraden* (Amsterdam 1946). H. Gorter (1864–1927) poznati je nizozemski pjesnik i doktor filozofije na temelju disertacije o Eshilu. S Pannekoekom i Roland-Holstovom djeluje na socijaldemokratskoj ljevici. Cijela ta grupa je oduševljeno pozdravila ruski Oktobar, ali ubrzo dolazi do razilaženja u vezi s procjenom evropske situacije i taktike komunista, a zatim u vezi sa stvarnim stanjem i izgradnjom socijalizma u Rusiji.

53 H. Gorter, *Die Klassenkampf-Organisation des Proletariats* u knjizi A. Pannekoek i H. Gorter, *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, Frankfurt a/M. 1969, 230.

54 Zato je Gorter sa Schröderom odlučno radio na formiranju nove Internacionale, zbog čega dolazi i u samoj KAPD do rascjepa. Godine 1922. Schröderova

Radi barem letimičnog uvida u složenost tadašnje situacije u Njemačkoj i oštre kontroverze na ljevici, treba u najkraćim crtama navesti da je uz postojanje Komunističke partije Njemačke (KPD), koja je bila osnovana na samom kraju 1918. godine, i Komunističke radničke partije Njemačke (KAPD), te lijevog krila Nezavisnih socijaldemokrata Njemačke (USPD), postojala Rühleova još radikalnija grupacija koja je odbacivala svaku ulogu partije u revoluciji i približavala se anarhosindikalizmu. Rühle je već tada oštro kritizirao boljševike da provode partijsku diktaturu umjesto proleterske, da sprječavaju stvaranje i funkcioniranje savjeta, što sve vodi propasti revolucije. "Revolucija nije nikakva partijska stvar. Sve tri socijaldemokratske partije (Rühle misli KPD, USPD i SPD) pate od umišljenosti, jer revoluciju promatraju kao svoju partijsku stvar, a pobjedu revolucije reklamiraju kao svoj partijski cilj. Samo proletarijat kao klasa može revoluciju provesti do pobjede. Sve drugo je praznovjerje, demagogija, političko šarlatanstvo."[55]

Partija je, po Rühleu, građanskoga porijekla, pa je i njezina suština građanska. A građansku suštinu organizacijski karakterizira centralizam. Zato i vođe zbog svog položaja dobivaju sve više građanski mentalitet, te ih centralizam pravi ljudima upravljanja, aparata, a ne borcima. "Jer su činovnici, a ne proleteri, zakazuju u proleterskoj revoluciji, s kojom ih intimno ništa ne povezuje."[56] Zato i partija i sindikati vode, u slučaju preuzimanja vlasti, unutrašnjom nužnošću *birokratizmu.* "Partija mora, ako se želi održati na vlasti, odmah da zauzme sva važna mjesta s pouzdanim ljudima. Ove u njenom smislu povjerljive, tj. *u njenom smislu revolucionarne* ljude uzima ona iz svojih redova. Tako postaju *partijski* glavešine, glavešine *vlasti*, a *državna* vlast je ustvari samo općevaljano projicirana *partijska* vlast."[57]

Zato je Rühle oštro kritizirao novu rusku sovjetsku vlast kao birokratsku, jer centralistička partija, pa makar i uz najbolju volju, nikad ne može stvoriti savjete. Ona nužno završava u birokratizmu i zato Rusija nema nikakav sistem savjeta koji su bit socijalizma. "Sovjeti koji se uspostavljaju u javnim izborima, prema partijskim listama i pod nečuve-

---

grupacija je ipak sazvala jednu konferenciju, na kojoj su uz njemačku frakciju iz KAPD-a bili još prisutni samo predstavnici nizozemske KAP, te proglašuju novu "Komunističku radničku internacionalu" (KAI) koju su protivnici, zbog njezina ograničenog sastava, nazvali 3^1/2 Internacionala. Ona je nakon trećeg kongresa u studenome 1924. prestala postojati.

55 O. Rühle, *Die Revolution ist keine Parteisache*, iz *Die Linke gegen die Parteiherrschaft*, str. 334.

56 O. Rühle, *Grundfragen der Organisation*, objavljeno u knjizi H. M. Bocka, *Syndikalismus und Linkskommunismus von 1918-1923*, Meisenheim am Glan 1969, str. 400.

57 O. Rühle, *ibid.*, str. 402-403.

nim terorom vlasti nisu *nikakvi* savjeti u revolucionarnom smislu. Oni su savjeti kulise. Oni su politička prevara. Sva vlast u Rusiji je u rukama birokracije – *smrtnog neprijatelja sistema savjeta.*"[58]

Proletersko samoupravljanje i socijalistička privreda moraju imati svoju osnovnu pretpostavku u sistemu savjeta, jer "bez savjeta nema socijalističke izgradnje, *nema komunizma*. Partijska diktatura je vladavina birokrata, despocija komesara, državni kapitalizam, još gore izrabljivanje i ropstvo."[59]

Rühle je kao Pannekoek i Gorter, uz još mnoge njihove istomišljenike, značajan upravo po svom konceptu "savjeta" kao biti i smisla socijalizma. Sa sistemom savjeta stoji i pada socijalizam, pisao je Rühle. Svojim beskompromisnim stavom Rühle je, međutim, ostao izvan glavnih tokova borbe radničke klase u tom razdoblju. Koncept organizacije savjeta od osnovnih savjeta u tvornicama, pa preko općinskih, okružnih, oblasnih do vrha upravljanja zajednicom bio je tada idealan i u mnogo čemu apstraktan koncept koji su mogli slijediti samo pojedinci. Tradicionalne partije i sindikati, kao i nove komunističke partije koje su imale iza sebe veliki autoritet boljševika, povukle su ipak većinu proletarijata za sobom.[60]

Nasuprot ovoj radikalnoj ljevici, socijalisti zapadnih država sastali su se u veljači 1919. u Bernu i u osnovi osudili diktatorske metode boljševizma i potvrdili vjernost demokratskim načelima. Stvarni socijalistički razvitak, pisalo je u Bernskom manifestu, moguć je samo pod zakonom demokracije. Treba odbaciti svaku metodu socijalizacije koja ne bi imala nikakva izgleda steći pristanak većine naroda. Time je, za razdoblje od nekoliko desetljeća, a možemo reći i za više od pola stoljeća, načinjen rascjep između socijaldemokracije i komunizma.

Ova struja njemačke i austrijske socijaldemokracije (SPD), koja je u savezu s dijelom nezavisnih socijaldemokrata (USPD) okupljala socijalističku većinu i većinu poznatijih teoretičara od E. Bernsteina, M. Adlera, O. Bauera, R. Hilferdinga do K. Kautskog, najpresudnije je djelovala na poslijeratna zbivanja u Njemačkoj. Na izborima 19. siječnja 1919. SPD dobiva 37,9 posto glasova, a USPD 7,6 posto, te nova nacionalna skupština bira u veljači F. Eberta za predsjednika države. Ova socijaldemokratska desnica je vojnom silom gušila i onemogućavala sve pokušaje radničke klase da dovede na čelo države radikalnije elemente

58 O. Rühle, *ibid.*, str. 403.

59 O. Rühle, *ibid.*, str. 403.

60 Na radikalnoj ljevici postojala je i frakcija anarhista s J. Mostom (umro 1906), G. Landauerom, J. Borchardtom, R. Rockerom, E. Mühsamom i dr. na čelu o čijim je stavovima o revoluciji, partiji, religiji, socijalizmu već bilo riječi.

koji bi proveli eksproprijaciju buržoazije i uveli radničke savjete i sovjetsku vlast. Tim brutalnim vojnim mjerama, na čelu sa socijaldemokratom Noskeom, ugušen je ustanak berlinskih radnika početkom 1919. godine, pri čemu su ubijeni među ostalima R. Luxemburg i K. Liebknecht, jedni od najviđenijih i najumnijih socijalističkih teoretičara i vođa; u ožujku 1919. jednako je tako s mnogo žrtava ugušen generalni štrajk u kojemu su radnici tražili ostvarenje svojih zahtjeva, a u svibnju je vojnim mjerama ugušena Bavarska republika i ubijeni njezini socijalistički vođe K. Eisner, Lj. Landauer i mnogi drugi.

Ova najjača grupacija socijalista u biti je bila protiv socijalističke revolucije i svim je silama nastojala građansku revoluciju dovesti do kraja i uspostaviti građansku demokratsku vlast, s izvjesnim ustupcima radničkoj klasi u vezi s radničkim savjetima, što je ušlo i u ustav, ali se nije ostvarilo u praksi. Austrijski i njemački ustav toga vremena bili su ipak prvi ustavi u historiji u kojima je radnička klasa dobila pravo na radničke savjete i suodlučivanje u upravljanju poduzećima (Mittbestimmung).

Upravo su se iz svih tih razloga i veoma negativno odnosili prema ruskoj revoluciji, te je došlo i do oštre polemike između glavnog teoretičara K. Kautskog i Lenjina i Trockog. Kautsky je, da navedem samo nekoliko njegovih bitnih stavova, u spisu *Terorizam i komunizam* (1919) držao da u Rusiji socijalizam nije moguć jer nema za sobom većinu stanovništva. Socijalizam se zato mora nametnuti većini od strane manjine, a to se može provesti samo diktaturom i građanskim ratom. "Bolješvizam je dosad u Rusiji pobijedio, ali je socijalizam već sada tamo doživio poraz."[61]

Na ovaj spis je oštro odgovorio Trocki svojim spisom *Terorizam i komunizam. Anti-Kautsky* (1920), optužujući Kautskog za liberalizam i oportunizam. Sasvim je jasno da su ruski boljševici, kao i njemački komunisti, optuživali njemačke socijaldemokrate za izdaju revolucije i suradnike buržoazije. Kautsky je na sve te kritike, kao i na Lenjinovu kritiku u spisu *Proleterska revolucija i renegat Kautsky* (1918), odgovorio u knjizi *Od demokracije do državnog ropstva* (1921) u kojoj piše da je "državno ropstvo krajnja točka boljševičkog komunizma"[62], da boljševizam ima u "teoriji i praksi izrazito *reakcionarni karakter*" i da će ostati "*tamna mrlja u historiji socijalizma.*"[63]

Kako vidimo, i u socijalističkim redovima, od suptilnijeg i složenijeg odnosa prema ruskoj revoluciji lucidne R. Luxemburg, preko radikalnih predstavnika "republike savjeta" (Pannekoek, Gorter, Müller i dr.)

61 K. Kautsky, *Terrorismus und Kommunismus*, Berlin 1919, str. 133.

62 K. Kautsky, *Von der Demokratie zur Staatssklaverei,* Berlin 1921, str. 122.

63 K. Kautsky, *ibid.*, str. 127 i 128.

do anarhosindikalista (Rühle) i anarhista (Landauer, Rocker i dr.) do socijalističke desnice i centra (E. Bernstein, K. Kautsky, M. Adler, O. Bauer i dr.), razlike su bile velike. U pitanju je bio ne samo put, načini borbe za uspostavljanje socijalizma, nego i shvaćanje u čemu je bit socijalizma, kakvi moraju biti socijalistički društveni odnosi (država, partije, demokracija, radnički savjeti itd.) da bi se osigurao razvitak društva prema većoj slobodi, demokraciji i solidarnosti. Ruskom revolucijom, kao i ovim ukratko prikazanim kontroverzama u Njemačkoj, a slične su postojale u gotovo svim drugim razvijenim zemljama, tek je bila započela stvarna historijska rasprava o socijalizmu.

Bilo je potrebno, koliko okviri ovakva djela to dopuštaju, iznijeti previranja i kontroverze na ljevici. Jer, od toga vremena, od tih rasprava u cjelokupnomu socijalističkom pokretu u Evropi, a postupno i u drugim dijelovima svijeta, kao i prvih pokušaja realizacije u ruskim sovjetima, koji su ubrzo degenerirali, na dnevnom redu historije je sukob dviju koncepcija: građanskog parlamentarizma i socijalističke ideje savjeta. Vidjet ćemo da je i nakon Drugoga svjetskog rata ponovno uskrsnula ova dilema, ali se opet pokazalo da se velike historijske ideje ostvaruju uvijek tek tijekom stoljeća.

Novu vajmarsku njemačku republiku, koja je morala nositi na sebi sve nedaće i teškoće poražene zemlje (okupaciju i gubitak nekih teritorija, teške reparacije, nezaposlenost, golemu inflaciju itd.) potresale su ne samo navedena proturječja, nazovimo ih u najširem smislu "na ljevici", nego se već tada rađao reakcionarni nacionalistički pokret koji je bio usmjeren protiv radničke klase i socijaldemokracije (naravno, i protiv komunista) i zastupao totalitarni revanšizam. Prvi pokušaj toga političkoga i klasnog obračuna bio je puč desnih radikala 13. ožujka 1920. pod vodstvom Kappa i generala Lütwitza, iza kojega je stajao dio krupne buržoazije i njemački militarizam. Predsjedništvo SPD-a i sindikata proglasilo je generalni štrajk koji je u roku od četiri dana osujetio taj pokušaj svrgavanja demokratski izabrane vlasti. Jednako tako je i A. Hitler, budući grobar evropske civilizacije, koji 1921. godine postaje predsjednik Nacionalsocijalističke njemačke radničke stranke (NSDAP), pokušao početkom studenoga 1923. s generalom Ludendorfom puč, koji je bijedno završio.

Iako je bilo očigledno da je njemačka revolucija, zahvaljujući većem dijelu socijaldemokracije, koja već tada napušta revolucionarne metode borbe, već tokom 1919. bila poražena, radikalna ljevica, posebno KP Njemačke, koja je usko surađivala s boljševicima, nadala se da u tom razdoblju početka dvadesetih godina još uvijek nije nestao plimni val revolucije. Za uspjeh revolucije u Njemačkoj osobito je bilo zainteresirano boljševičko vodstvo u Rusiji, koje je sa strepnjom gledalo na izoli-

ranost njihove revolucije, još u tako zaostalim društvenim okolnostima. Preko egzekutive Kominterne, na čijem čelu je bio Zinovjev, pravili su pritisak na njemačke komuniste da idu na ustanak. Izgledi za revolucionarno osvajanje vlasti nastaju početkom 1923. godine kada Ruhrsku oblast okupiraju francuske i belgijske trupe, što dovodi i do daljnjeg rasta cijena i pogoršanja životnih uvjeta, do novih štrajkova i demonstracija. U Saskoj i Thüringiji stvaraju se koalicijske vlade SPD-a i KPD-a, koje je državni vrh brzo raspustio. Pokušaj da se iskoristi ta situacija i napravi socijalni prevrat, materijalno i kadrovski potpomognut od Kominterne, brzo je bio osujećen. Razdoblje poslijeratnog previranja je time bilo završeno, a nada ruskih komunista da će dobiti toliko željenu historijsku podršku od neke velike i razvijenije evropske socijalističke zemlje otišla je u nepovrat.

Vajmarsko razdoblje Njemačke bilo je tako okarakterizirano ne samo stalnim sukobima i podjelama na ljevici nego i snažnim sukobom, možemo bez pretjerivanja reći i neprijateljstvom, između vladajuće socijaldemokracije i KP Njemačke koja se pod utjecajem ruskoga vodstva sve više staljinizira. Unatoč očiglednoj činjenici da već krajem dvadesetih godina jačanje reakcionarnoga njemačkog nacionalsocijalizma, tj. fašizma, postaje velika opasnost za slobodni demokratski razvoj zemlje, sa svim još drugim opasnostima koje je sobom nosio (rat, nasilje, rasizam itd.), obje lijeve stranke su i dalje jedna drugu optuživale i podcjenjivale rastuću opasnost. Kada se čitaju tadašnje ocjene situacije i njihovih odnosa od strane glavnih ličnosti u tim partijama i Internacionali, čovjek danas gotovo ne može vjerovati takvoj sljepoći, neobjektivnosti i ideološkoj zatucanosti.[64]

Da su sva ta zbivanja, od rata do revolucije u Rusiji i revolucionarnih zbivanja u mnogim drugim zemljama, koja su poremetila sve do-

64 Kad je Trocki 1930. poslao iz egzila *Otvoreno pismo* sovjetskoj Komunističkoj partiji sa zahtjevom da se uspostavi zajednička akcija njemačkih socijaldemokrata i komunista u borbi protiv fašizma, u "Pravdi" su Trockog nazvali paničarom, pa čak i Brüningovim plaćenikom koji komunistima savjetuje da napuste proletersku revoluciju. A. E. Thälmann je još u rujnu 1932. na jednoj sjednici egzekutivnog komiteta Kominterne izjavio da Trocki vidi jedini spas od fašizma u zajedničkom nastupu i zajedničkoj borbi socijaldemokrata i komunista ili će njemačka radnička klasa biti za deset ili dvadeset godina izgubljena. Thälmann je na to rekao da je to "teorija potpuno bankrotiranog fašista i kontrarevolucionara. To je zaista najgora, najopasnija i najzločinačkija teorija koju je Trocki u posljednjim godinama svoje kontrarevolucionarne propagande iznio" (Citat prema I. Deutscher, *Trotzki* III, Stuttgart 1963, str. 143). A Kautsky je četiri godine prije pobjede fašizma u Njemačkoj pisao u svojoj knjizi o materijalističkom shvaćanju historije da je nemoguća pobjeda fašizma u Njemačkoj, jer bi za to morali imati najmanje jedan milijun propalica što je u jednoj industrijskoj zemlji nemoguće. (Vidi K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung* II Bd, Berlin 1929, str. 477).

tadašnje vrijednosti i na području morala, ekonomike, međunarodnih odnosa, religije itd., veoma snažno djelovala na građansku svijest, a osobito na dio vodećih intelektualaca, znanstvenika i filozofa – više je nego jasno. Kritička distanca prema zahuktalom kapitalizmu 19. stoljeća i ekonomskom i političkom liberalizmu koji je bio druga strana toga procesa, postojala je, kako smo vidjeli, i prije ovog vremena. Nisu se samo brojni socijalistički orijentirani intelektualci i radnici kritički odnosili prema mnogim nepravdama, nesocijalnim ponašanjima, neosjetljivostima na teške situacije drugih slojeva i bahatost viših itd. nego je i među građanskom inteligencijom bilo mnogo onih koji su skeptički i kritički gledali na sve te nerazmjere i proturječja. Mnogi su od njih mislili da je emancipacija kao plod borbe građanstva brzo završila u općem otuđenju, da se mržnja i zavist u donjim slojevima nije nimalo umanjila, kao ni egoizam i hedonizam u vladajućim. Pesimistička raspoloženja, osobito u prva dva desetljeća 20. stoljeća, kod mnogih mislilaca postaju prevlađujuća, a sve to dovodi i do naglašenog skepticizma i relativizma u shvaćanjima vrijednosti, morala i društvenih ideala. Nestajalo je čvrsto uporište za vjeru u apsolutne vrijednosti, koje su ne samo karakteristika religijskih poruka nego i nastojanje i cilj filozofskih spekulacija. I historizam, taj veliki akvizit ljudskog uma 18., a posebno 19. stoljeća, kod mnogih njegovih predstavnika je također završavao u relativizmu. Ličnost koja se svom ozbiljnošću, kritičnošću, širinom kulture, ali je i rijetkom objektivnošću, uhvatila u koštac sa svim tim filozofskohistorijskim problemima bio je Ernst Troeltsch.

Ernst Troeltsch

Ernst Troeltsch (1865–1923) u svakom je pogledu značajna, a u mnogo čemu zanimljiva ličnost na prijelazu stoljeća, prijatelj tada najjačih intelektualnih ličnosti Njemačke, koje su se dijelom okupljale u krugu M. Webera u Heidelbergu. Rođen je u Haunstettenu kod Augsburga, a studirao je teologiju i filozofiju. Predavao je u Göttingenu, Heidelbergu i Berlinu, a jedno vrijeme je bio i sekretar u pruskom ministarstvu kulture. Već od ranih dana Troeltsch je kao protestantski teolog bio zainteresiran ne samo za metafizička i religiozna pitanja nego posebno i za historijska. Znao je veoma dobro, sigurno i pod utjecajem tadašnjih socioloških i ekonomskih spoznaja, od Marxa do Webera, koje je izvrsno poznavao i cijenio, da se samo na historijskom području mora dobiti bitka za ljudske vrijednosti i humanije odnose. Historijska teologija je za njega bio pokušaj da se pronađu odgovori, ali od teologa ih nije dobio. Zato se sav posvećuje filozofskim istraživanjima, osobito u vezi s prob-

lematikom novije filozofije historije i historizmom, kao dominantnom njezinom karakteristikom. Tome su prethodila Troeltschova proučavanja uloge protestantizma u novijem vremenu i o socijalnom životu kršćanskih Crkava i grupa koje pripadaju među najvažnije na tom području. Ta je svoja istraživanja oblikovao u djelima *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1906. i 1909) i *Sozialleben der christlichen Kirchen und Gruppen* (1908–1910). Za našu problematiku su najvažnija njegova proučavanja filozofije historije najnovijeg vremena koja objavljuje naknadno u jednom velikom svesku pod naslovom *Der Historismus und seine Probleme* I, 1922. godine, i manji spis *Der Historismus und seine Überwindung* (1924), koji sadrži tri njegova predavanja u Engleskoj 1920. godine.

U svomu prvom i glavnom djelu o ovoj problematici Troeltsch odmah na početku navodi da je tada riječ manje o krizi historijskih znanosti nego se radi o krizi "historijskog mišljenja čovjeka uopće."[65] Kriza je u "*općim filozofskim osnovama i elementima historijskog mišljenja*, u shvaćanju historijskih vrednota, od kojih mi veze historije moramo misliti i konstatirati."[66] To je, jednom riječi, problem filozofije historije. Za njega se pri tome ne radi, naravno, o sistematiziranju i dedukciji historije, nego je riječ o temeljnim pitanjima današnjice i o problemu historizma. Kako naime objasniti iz historiziranja našeg znanja i mišljenja "prednosti i štete" koje nastaju za oblikovanje osobnoga duhovnog života i za otvaranje novih političko-socijalnih odnosa.

Filozofija historije nije zakašnjelo čedo znanosti, nego se pojavila upravo u onom momentu kad je za njom nastala potreba. Po Troeltschovu mišljenju glavni poticaj za oblikovanje filozofije historije dao je Rousseau, prvi romantičar, koji je negiranjem svake vrijednosti historije bitno postavio problem njezina značenja. U tom razvoju glavni doprinos problematici filozofije historije daju Francuzi, Englezi i Nijemci. Razlika između njemačke i anglo-francuske filozofije historije je u tome što je u Njemačkoj osnova jedan religiozno-mistički, panteističko-teistički nazor kojim je misterij individualiteta gurnut u prednji plan. Anglo-francuska filozofija historije ima više osnovu u atomističko-empirističko-matematičkom nazoru koji se tek na kraju može povezati s entuzijazmom novoga kršćanstva ili religijom humaniteta. "Time je filozofija historije, ovako ili onako, došla u središte svjetonazora i vršila najjača djelovanja."[67]

65 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* I Bd, *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen 1922, str. 1.

66 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 4.

67 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 20.

S obzirom na to da je, posebno u Njemačkoj, filozofija 1848. godine doživjela poraz, a snažno su se razvijale prirodne znanosti i empirijska historija, koja zapravo nije imala jasan putokaz. To nije moglo dugo trajati i filozofija se morala oporaviti, a to je mogla samo tako da osvoji u tom historijskom i prirodnom kompleksu vlastito područje. A to je bilo područje logike, spoznajne teorije i učenje o metodi. "Time je bio oslobođen put za jednu logiku historije, koja je upravo time obnovila uz prirodoznanstveni svjetonazor jedan historijski svjetonazor, te opet razbila metodski monizam i otvorila pogled na jedan drugi svijet osim prirodnog svijeta."[68]

Ali se mišljenje time nije moglo zadovoljiti. Ono je htjelo od filozofskog razmišljanja o historiji i sadržajno dobiti odgovore o ciljevima i duhovnom sadržaju historije, o razvoju naše sadašnjosti, pa prema tome i pravcima budućnosti. Konačno su se logika historije i sadržajna filozofija historije ujedinili te su ponovno zadobili utjecaj mislioci kao Hegel, Burckhardt, Nietzsche i Marx. Logika historije je sigurnije i jasnije polazište koje može prihvatiti i onaj koji se ne može odlučiti za materijalnu filozofiju historije s njezinim mnogim stajalištima i inzistiranju na svrhama i vrednotama. Ona je svakako objektivnije mišljenje koje ima veće opće važenje i bliže stoji empirijskom istraživanju, te je i njezin odnos prema materijalnoj filozofiji historije težak zadatak. Zato Troeltsch pokušava razgraničiti formalnu historijsku logiku od materijalne filozofije historije.

Historijska logika je bitno različita od logičkih pretpostavaka prirodnih znanosti. Razlika se može samo onda jasno formulirati ako se uzmu krajnji polovi: čista prirodna znanost kao matematičko-fizičko-mehaničko-kemijska teorija i čista historija kao istraživanje i prikaz duševnih kretanja, stvaranja i veza čovječanstva. Između njih leže mnogi međustupnjevi i prijelazni stupnjevi o kojima govore razne prirodne i društvene znanosti. Tako je za historiju osnovno jedinstvo kategorija individualnog totaliteta. "To je logički odlučno stajalište da se mora poći ne od sabiranja takvih elementarnih procesa, nego od zornog jedinstva i stapanja ovih u jednu veću ili manju historijski značajnu životnu cjelinu."[69]

Zato se osnove historijske logike na nalaze jednostavno u psihologiji, kao što mnogi danas misle, iako psihološki procesi čine njezin najvažniji materijal, nego takvi procesi kojima pripadaju i odnosi prema prirodnim osnovama. Historijski predmet je totalitet, a kako se on može razumjeti, npr. individuum, to proizlazi iz razumijevanja većeg totali-

68 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 24.

69 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 33.

teta, obitelji, roda, klase, naroda i na kraju čovječanstva. Zato su i predmet znanstvene historije sve više kolektiviteti, narodi, države, klase, kulturne epohe, religiozne zajednice, ratovi, revolucije itd.

Troeltsch ponajprije naglašava da historija ima posla s individualnim totalitetima, pri čemu je biografija ili pojedinačna ličnost od sekundarne važnosti. Pojmovi prvobitnost (Ursprünglichkeit) i jednokratnost su pri tome najvažniji. Posljednji princip je u nečemu što se ne može dalje objasniti, nego samo osjećajno (nachfühlend) razumjeti, ali ne i izvesti. "To što se u historiji naziva izvesti (ableiten) i objasniti samo je uživljavanje u proces nastajanja, kod koga se može razumjeti kako se praosnove i okolnosti, jedanput postavljene, u tom nastajanju razumiju u uzajamnom djelovanju s okolinom i uvjetima."[70]

Uživjeti se u to i razumjeti, međutim, ne znači uzročno objašnjenje, jer svi ti karakteri, veze itd. sastoje se iz tisuća pojedinačnih procesa u kojima to posebno već postoji i iz kojeg proistječe opće. Smisao i sadržaj onoga što nastaje je predmet historije. Na toj originalnosti i mjeri njezina značenja i smisaonosti počiva prava čarobnost historijskog života, unutrašnja sloboda i nezavisnost od običnih uvjeta i okolice, antecendencija i utjecaja. Kolikogod svi oni nešto znače i djeluju, oni ne iscrpljuju ono što se iz njih i u njima zbiva i oblikuje. Svaki historijski pojam je sinteza prirodnih uvjeta i vrednota ili smisla ili slobode i nikako izbor pojma bitnosti ne može ukinuti te temeljne uvjete. Prema predmetu i talentu prikazivača uvijek će varirati mjera apstraktnosti i zornosti.

Historijski prikazi ostaju u velikoj mjeri simbolički. Cjelokupna, opća historija reformacije i lokalno i pojedinačno istraživanje npr. razlikuju se upravo prema pretezanju kauzalnog elementa u posljednjim i simboličkog u prvim. Ovi simboli se odnose na nešto što je nad pojedinačnim uzročnim procesima, što ih nadmašuje te se oni ne mogu objasniti pojmom uzroka, bez obzira na to konstruiramo li neki psihički, individualni ili duhovnoznanstveni kauzalitet. Za to se mora uputiti na vrijednosno ili smisleno jedinstvo koje je svojstveno svakom totalitetu. Iznaći, objasniti taj smisao je bitno. "Pri tome riječ 'smisao' ne znači svjesno postavljanje cilja, nego je možda još potpuno nesvjesna nagonska i značenjska sveza. Ujedno je to čisto formalno shvaćeno i ne mora svaki put značiti neki pozitivni smisao i vrednotu."[71]

I marksističko učenje koje zasniva procese na ekonomskom momentu označuje uvijek smislenu vezu, zbog čega ono pretpostavlja dijalektiku pojmu kauzaliteta. S obzirom na te individualne kolektivitete ili

70 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 38.

71 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 42.

totalitete postoji jaka tenzija između općeg duha i pojedinačnih duhova, društava i pojedinih ličnosti, objektivnoga i subjektivnog duha. To je zbog toga najteži problem cjelokupne historije, jer se radi o mnogim unutrašnjim proturječjima historijske stvarnosti i dijalektičkom odnosu među njima.

Pojam općega duha (Gemeingeist) moguć je samo uz pomoć pojma nesvjesnog. Individualni i opći duh u velikoj mjeri djeluju nesvjesno. To razlikuje modernu razvojnu historiju od pragmatičke, prosvjetiteljske koja je sve objašnjavala racionalno, refleksijom. Ali to nesvjesno kod historičara ima malo zajedničkog s nesvjesnim kod psihologa. "Jer to nije teški pojam psihološki nesvjesnog, nego hiljadu puta od historije potvrđena činjenica, da naše radnje, osjećanja, instinkti, težnje i odluke mnogo više u sebi nose pretpostavke nego što to mi znamo i imaju mnogo veće ili sasvim drugo značenje za cjelinu i trajanje nego što nam je samima bilo svjesno."[72] Tu se javlja i problem "velikih ličnosti" i element "stvaralačkog", što se ne može svesti na obične kauzalne procese, ali jednako tako se i ne dokida pojam kauzaliteta. Sve se to ipak zbiva pod utjecajem raznih uvjeta i uzroka. "Ali je to principijelna razlika s obzirom na prirodoznanstveni pojam uzroka, kod koga se radi o ekvivalenciji uzroka i posljedice, o kvantitativnim jednadžbama, dok se kod historijskog kauzaliteta radi o nejednakosti, o razumijevanju zbivanja novog i proširenju zbiljnosti. Racionalizam prirodnih znanosti ide na što je moguće veći identitet, razumijevanje historije na neproračunjivu novost i činjeničnost produkcije."[73]

Ako se pojam racionaliteta ograniči na prvo, onda je historija iracionalna, ali to je nemoguće, jer historija raspolaže svojom razumljivom logikom. Ako se to dakle ne želi, onda se mora pojam logičkoga tako proširiti da on u sebi obuhvati i ovo drugo. U tome su najveće teškoće svake logike, a prije svega današnje.

Sa svim ovim pitanjima vezan je i problem slobode te učenje o slobodi ima posebno važne konzekvencije za historiju. "Historija postaje time principijelno neproračunjiva i svaka misao o nekom jedinstvenom zakonu koji je bez ostatka obuhvaća, bilo da je on prirodni ili dijalektički, time postaje nemoguća."[74] Prvobitne dubine karaktera na kojima počivaju najslobodnije djelatnosti ne dadu se izvesti ili konstruirati. A to karakterno nije ništa mistično, nikakva inteligibilna stvar po sebi, nego nešto što samo nastaje i što se samo stvara u želji, mišljenju i odlučivanju, samostvaranje ličnosti i stjecanja struja i motiva. Pri tome i

72 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 47.

73 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 48-49.

74 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 50.

historijska slučajnost, kao ukrštanje različitih, heterogenih zakonitih sistema koji nemaju iste korijene, igra posebnu ulogu. A budući da postoje različiti sistemi zakona, zato su i ukrštanja beskrajna i različita. Tu dolaze u obzir razni utjecaji, susreti, sukobi, miješanje kultura, poznanstva, pojava talenata, smrt pojedinaca, glad, epidemije, promjene klime itd., što može uništiti jednu kulturu. Sve to i mnogo što drugo igra veliku ulogu u historiji.

Toliko o konstituiranju historijskog predmeta. Odlučujući je pojam individualiteta i smislenog totaliteta. Pri tome je predmet mišljen kao mirujući i totalan, kao npr. pojam renesanse, reformacije, antike. Ali to je, dakako, samo djelo sintetičke apstrakcije. Pojam historijskog individualiteta uključuje u sebi i pojam kontinuiranog postajanja, kako se danas naziva – *razvoja*. Kauzalni procesi se pojavljuju kao određeni i prožeti nekim smislenim jedinstvom i tendencijom koja se često teško spoznaje. To su tzv. historijske ideje kao kršćanstvo, renesansa, kapitalizam, feudalizam itd. Izvan je svakog pitanja da samo kroz njih može slijediti totalitet koji nastaje, dakle u razvoju. Bez toga nema historijskog razumijevanja. Ovo jedinstvo koje nastaje (Werde-Einheit), koje se logički teško može opisati, pretpostavlja naravno i razne prekide, zbrke, otklone itd. Ne radi se samo o dokidanju kauzaliteta nego o takvom ukidanju u vezi s kontinuitetom smisla, vrijednosti jedne ideje koja vlada cjelinom gdje se pri tome još pojavljuje stvaralački originalitet.

To ne znači da u pojedinačnom nema psihološkog zakona kauzaliteta, ali to pojedinačno treba razumjeti i iz pozadine i temelja historijskoga toka. S tim je povezan i *pojam vremena*. Prirodoznanstveni pojam vremena (kao kod Bergsona) vezan je za prostor i prostorno gibanje i time na pojam kauzaliteta. Drugi je na unutrašnji smisao i pamćenje, koje raspolaže nad prostornim i neprostornim sadržajima i stavlja ih u službu sadašnjih i budućih orijentacija. Prvi pojam vremena rastače vrijeme na točno određene pojedinačne odsjeke, kvantume. "Historijsko vrijeme naprotiv označava tok, na kojem ništa nije ograničeno i odvojeno, nego sve prelazi jedno u drugo, prošlo i buduće istovremeno se prožimaju, svaka sadašnjica nosi u sebi ujedno prošlost i budućnost na produktivan način, te nije uopće moguće neko mjerenje, nego samo cezure, koje se više ili manje mogu svojevoljno uspostaviti prema misaonim sklopovima i velikim smislenim nijansama."[75]

Ne postoji u historiji nikakav kontinuirani, stalno uvećani, progresivni itd. razvoj, jer to ni naši nervi ne bi mogli izdržati i svladati. Pojam razvoja se tu razlikuje od prirodoznanstvenog pojma razvoja. I u Spencerovoj teoriji evolucije "nedostaje ona misao koja karakterizira

75 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 56-57.

historiju, a koja se sastoji u živo-organskoj stopljenosti i nagonskom smislenom kontinuitetu, koji sve prožima i potiče, u kojem preko pamćenja prošlost i sadašnjost mogu u svakom trenutku biti stvaralački povezani."[76]

Zato je i psihološko, bez obzira na to je li naturalističko ili duhovnoznanstveno objašnjavanje historije nedovoljno i promašeno. Pojmovi historijski predmet i historijski razvoj bitno se razlikuju od prirodoznanstvenih pojmova supstancije, oblikovanja redova, kronometrijskoga vremena i konkretnog trajanja. Odnos prema etologiji i sociologiji je na dnevnom redu iako su one još uvijek nezavršene discipline. Od Simmela, Webera, Comtea i Spencera, Tönniesa, Lamprechta, Breysiga, Schmollera do marksističkog učenja o bazi i nadgradnji koja upozorava na odnos viših, finijih i dinamičkih duhovnih kulturnih elemenata prema masivnim, jakim i trajnim fundamentima ekonomsko-socijal-političke vrste, jest kompleks pitanja koji što prije treba objasniti.

Historija je stvaralačka drama, a ne samo lanac apstraktnih nužnosti, sa svim eksplozijama i neproračunjivim iznenađenjima, sa širinom i dubinom kao pretpostavkama veličine i visine, sa svim razlikama vrijednosnog i bezvrijednog, glupoga i lošeg. Time smo izliječeni od lošeg historizma, koji je ponajviše izjednačavao historiju s općim zakonima i nužnostima prirodnih znanosti.

U ovim Troeltschovim razmatranjima problema logike historije moglo se vidjeti da je umnogome slijedio tada vladajuća mišljenja Rickerta, Diltheya, Simmela i Webera. Međutim, slijediti u izvjesnoj mjeri Webera, koji je bio njegov dobar prijatelj, a i Diltheya, značilo je zakoračiti mnogo dalje i dublje od samo spoznajnoteorijskih i logičkih problema filozofije historije. Zato Troeltsch svoja daljnja razmišljanja posvećuje "materijalnoj filozofiji historije", naglašujući odmah na početku da se ne može u filozofiji historije ograničiti samo na formalnu logiku historije. Logika historije je bez konstrukcije univerzalnoga procesa torzo, samo logička teorija empirijske historije. Konstrukcija bez logički osigurane empirije je kuća bez temelja, samo idealna slika sanjajuće duše ili suverene svojevolje. Obje su, zapravo, usko povezane i druga proizlazi iz prve. Tako se historijski predmet konstituira pojmom individualnog totaliteta, a taj totalitet se određuje imanentnim vrednotama ili smislom. Ako se narodi, države, kulturni krugovi prikazuju kao takvi totaliteti, jedinstvo je u relativno jedinstvenom smislu ili vrednoti, koje oni imaju za svoju svijest o sebi.

Tako i u razvoju koji ne postoji izoliran nego samo kao ukrštanje i međusobno utjecanje raznih totaliteta. Grčka i Orijent, Germani i an-

76 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 58.

tika, srednji vijek i islam itd. "Nema nikakve izolirane historije razvoja."[77] Ako je pojedinačni razvoj smislen, onda je cjelina, ukupnost tih pojedinačnih razvojnih momenata također smislena. Tako nastaje, značenjem vrijednosne i smislene ideje za predmet i kontinuirani razvoj, materijalna filozofija historije ili konstrukcija univerzalnoga historijskog procesa sa stajališta promatrača. "Materijalitet te konstrukcije sastoji se u pozitivnom i ličnom vrednovanju tih smislenih sadržaja sa stajališta njihovog ukupnog sagledavanja (Zusammenschau) u jednom jedinstvenom procesu, pri čemu je svejedno da li se on zaključi jednim jedinovažećim konačnim ciljem ili se smisao vidi u uporedo različitim nijansiranjima jednog zajedničkog sadržaja."[78]

Učenje o razvoju čovječanstva, o smislu i cilju historije, općenito se shvaća kao filozofija historije. Ali razvoj čovječanstva je golemi pothvat i u biti nemoguć, jer cjelina historijskoga razvoja još ne leži pred nama. Ako se smislenost kontinuiranog razvoja može konstruirati samo sa stajališta promatrača, onda je u našem slučaju takva konstrukcija moguća samo za proces zapadnoga kulturnog kruga.

Materijalna filozofija historije za razliku od empirijske historije stvara pojmove iz praktički priznatoga trebanja. Tim trebanjem mora se zauzeti stav s obzirom na dužnost i ideju oblikovanja budućnosti, kao i stvarnog zauzimanja stajališta kod konkretnih vrednota ili vrijednosnih sistema. Prikaz te ideje je tada materijalna filozofija historije. Te odluke se "racionalno i deduktivno uopće ne mogu zasnovati, nego su vitalne prirode, lične životne odluke, koje proizlaze iz jedne nužnosti koja se osjeća, ali znanstveno ne da dokazati."[79] To je dakle problem nastavljanja historijskog života iz historijski razumljene sadašnjosti, te je bitno različito od svakoga empirijskog pojedinačnog istraživanja. Time filozofija historije završava u etici, te je sredina između empirijske historije i etike ono što materijalnu filozofiju historije čini onim što ona jest. Ona se ipak ne poklapa u potpunosti s etikom, jer misao o trebanju ne ograničuje se samo na kulturne vrednote. Ali ipak svi filozofi historije na bilo koji način prave prijelaz prema etici. Herder, Kant, Fichte, Schleiermacher, Hegel, anglo-francuski pozitivisti, marksizam, Nietzsche. Sve je to u prirodi stvari, pa se ni historičari nisu mogli tome oduprijeti.

"Vjera u nadljudske, vječne vrednote u historiji, u ciljeve duha, koji u sveukupnom radu na potrebi života i organizatorskom osiguranju ipak tek pokazuje smisao tako učvršćenog života, i tada živi prikaz tih

77 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 72.

78 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 73-74.

79 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 79.

vrednota u velikim slikama historije: to je temeljno značenje za pogled na svijet."[80]

Ovakva potvrda i uvid u vrijednosti samo je vjera i odluka volje a ne znanstveni dokaz na kojemu bi se mogla graditi daljnja konstrukcija i preoblikovanje historijskog života. U tome je značenje materijalne filozofije historije. "Ono počiva na stvarnoj predanosti i osobnoj odluci. Odgovornost i stvaralačka volja mogu tako opet nastati iz sve učenosti, snage koje mi prije svega trebamo. A u tom razjašnjenju slobode kao najviše ljudske snage spaja se opet materijalna filozofija historije s formalnom, nakon što je prekoračila njene uže i često empirijske ciljeve."[81]

Nakon ovih razmatranja, Troeltsch prelazi na problem odnosa prirode i historije. Troeltsch ne misli ni u kojem slučaju podcjenjivati prirodne znanosti, nego samo želi naglasiti da su priroda i historija ipak dva različita entiteta. "Egzaktnost, jasnoća, nužnost, proračunjivost, širina, veličina i ljepota su svojevrsnosti spoznaje prirode; pokretno, stvaralačko, odgovorno, dramatično, intuitivno i etičko pripadaju historiji."[82] Troeltsch drži da su u toj problematici sadržana *tri* velika znanstvena kompleksa koja nastoje objasniti ovo pitanje: logika i srodno joj učenje o vrednotama, psihologija i filozofija prirode. Oslanjajući se na dotadašnje znanstvene rezultate, Troeltsch navodi kako tek s neolitikom, brončanim i željeznim dobom počinje zapravo sadašnje čovječanstvo i da se tek tada zapažaju prvi religiozni običaji. Jednako tako prihvaća znanstveno mišljenje da se može računati da će na kraju nastati takve klimatske promjene da će Zemlja postati nenastanjiva. Poput Dubois-Reymonda, koji je zamislio posljednjeg čovjeka kako peče krumpir na posljednjem ugljenu, i Troeltsch misli da je ovo vjerojatnije nego izgrađeni ili savršeni socijalizam ili povratak Krista ili odgoj nadčovjeka. Što je onda sa samostalnošću kulturno ispunjene i stvaralačke historije?

Tako je Troeltsch došao do središnje problematike koju je sebi postavio kao filozofski zadatak – problematike naturalizma i historizma, posebno ovoga posljednjeg. Sve to vodi konačno problemu historizma u punom i pravom značenju kao "temeljnog historiziranja cjelokupnog našeg mišljenja o čovjeku, njegovoj kulturi i njegovih vrednota."[83] Naturalizam i historizam su velika znanstvena ostvarenja modernoga svijeta koja antika i srednji vijek nisu poznavali u tom smislu. Obje

80 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 82.

81 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 82.

82 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 84.

83 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 102.

koncepcije imaju zastrašujući razvoj. "Naturalizam vodi neograničeno jednom strašnom naturaliziranju i opustošenju svega života, historizam vodi onoj relativističkoj skepsi, koja nije nužno metafizička, ali je svakako relativistička vrijednosna skepsa i sumnja u spoznatljivost kao i u smisao historijskog."[84] Ali Troeltsch ne vidi niti u pokušajima fantastičnog misticizma, kao ni antihistorijskog racionalizma, rješenje ovog pitanja. Zato niti dogme i zakon koje nalazimo u Katoličkoj crkvi niti osjetilno-panteistička tjelesnost antike – sve to nisu rješenja. "Mi ostajemo upućeni na naše znanje i moramo zadobiti novu hrabrost da to znanje filozofski savladamo."[85] Prirodne znanosti trebaju filozofiju prirode kao i historija filozofiju historije koja bi morala doći do kulturne sinteze koja će svladati historijski materijal. Filozofija historije mora polaziti od realizma vladajuće historije, tako da ni metafizički način mišljenja ne može bez toga i mora realnim znanostima podzidati rezultate i tumačenja. Moderni realizam historijske metode ne dopušta više konstrukcije poput Hegelove i Fichteove (ali ni Comteove i Spencerove), kao što ni moderne prirodne znanosti ne dopuštaju filozofije prirode Novalisa ili Schellinga.

Što ostaje, dakle, kao zadatak materijalne filozofije historije? "U prvom redu ništa drugo nego dobivanje jednog mjerila, jednog ideala, jedne ideje polazeći od ove sadašnjosti – s obzirom na cjelokupnu situaciju i rezultat tisućljeća – za stvaranje novog kulturnog jedinstva. Materijalna filozofija historije je prirodno teleološka."[86] Ovu teleologiju Troeltsch ne shvaća u božansko-spiritualnom smislu, nego u antropološkom kao izraz oblikovne, stvaralačke volje. Značenje materijalne filozofije historije je dakle bitno praktičko, u najširem smislu etičko i kulturnofilozofsko. A takvu kulturnu sintezu ne možemo stvoriti bez širokog pregleda i pogleda na historiju i bez upita o njezinim dosadašnjim vrednotama i tvorevinama. To je inače veliki i široki pojmovni zahvat i duboki međusobni odnos između prosudbi prošlosti i onih sadašnjosti i iz njih naslućene i utvrđene budućnosti. U tome Troeltsch vidi jedino moguće filozofsko svladavanje historizma koje je, po njemu, u suglasnosti s postojećim uvidom u praktičku uvjetovanost svake spoznaje koja nikad nije samo spoznaja samo po sebi, nego je i oblikovanje konačnog u službi razvoja i podizanja duha.

Tek na području religioznog lomi se taj Sturm und Drang stvaranja, zbog čega religiozno nije više spoznaja, spoznajno obrađivanje i sređivanje stvarnog. Naslućivati vezu toga mira u religioznom s beskonač-

84 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 108.

85 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 108-109.

86 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 12.

nim stvaralaštvom historije, najviši je cilj svake životne mudrosti, ali ide preko svih rješivih zadaća filozofije historije.

Za Troeltscha, koji želi prevladati krajnje skeptičke konzekvencije historizma, veliko i glavno pitanje je ono o pojmovnim sredstvima pomoću kojih možemo dobiti iz same historije, dakle ne apriorno, posljednja mjerila i jedinstvene vrednote (Einheitswerte). Ili, na koji način se može konkretno shvaćeni historijski život mjeriti po mjerilima njihova smisla i vrijednosti i suprotstaviti koliko je moguće trenutačni položaj tim idealima. Odgovor je najprije zastrašujući. Bitno-nužni relativizam genetsko-historijskog mišljenja u beznadnoj je suprotnosti prema svakoj misli o općevažećem, apsolutnom cilju historije i izgleda da nije u stanju historijsku krizu riješiti u pravcu takvih ciljeva. Sadašnju situaciju Troeltsch ocrtava kao regiju normativnih ideja, izgradnje ideala koja iz toga proistječe i samostalnog osjećanja obveze našega mišljenja za stvaranjem i ostvarivanjem vrednota koje vrijede same po sebi. O toj obvezi nema smisla prepirati se, jer ona može biti ili priznata ili odbačena.[87]

Ovaj problem, koji je u biti klasični problem bivstva i trebanja (Sein und Sollen), Troeltsch razmatra kod većine mislilaca 19. stoljeća da bi zaključio sljedećim dilemama: ako pođemo od ideje i mjerila – dospijevamo u nepovijesni racionalizam te se gubi odnos prema empirijskoj historiji i njezinoj praksi; ako pođemo od povijesno-individualnog i u suglasju smo s istraživanjima, onda nam prijeti bezgranični relativizam i skepticizam; ako se pokuša oboje približiti u umjetnički bogatim razvojnim pojmovima, oba sastavna dijela stalno se kidaju i razilaze; ako se rezolutno zauzme stajalište u sadašnjoj odluci i oblikovanju, veoma se lako izgubi i historija i ideja; ako se osjećaju sve teškoće problema, lako se zapadne u jadikovke i okreće autoritetima i objavama Crkava (kao stari i novi romantičari) ili se odvraća od historizirajućeg Zapada prema nepovijesnom Orijentu, njegovoj mistici i njegovoj nirvani (Schopenhauer).

Troeltsch uviđa s jedne strane da historizam ima pravo kada odbacuje bezvremenost, apsolutnost naših vrijednosnih sudova, a time i sverješavajućih principa i ideala. Bezvremenost i nepromjenjivost važenja mogu vrijediti za formalnu logiku i matematiku, "ali za spoznaju

87 Vidi E. Troeltsch, *ibid.*, str. 122-124. Troeltsch je aprioritet shvatio kao izvjesnu autonomiju volje i spontanu snagu duha kojim se dolazi do nečega novog, ali se ne može objasniti samo iz običnih pretpostavki i antecendencija. Takav je aprioritet jednostavna činjenica života i nešto je drugo nego Kantov aprioritet. Pravilno shvaćeni aprioritet i objektivitet treba razlikovati od bezvremenskog, vječnog, općevaljanog i apsolutnog mjerila. Prvo je moguće, drugo ne. Ovo drugo je ostatak eleatskog i platonskog mišljenja u zapadnom svijetu. (Vidi *ibid.*, str. 179-182)

iskustvenih znanosti na području prirode kao i historije i za stvaranje kulturnofilozofskih mjerila, oni ne postoje i ne mogu postojati. Jer ti se pojmovi mijenjaju s ekstenzivnim i intenzivnim proširivanjem naše spoznaje, ako i njen predmet po sebi ostaje nepromjenjiv."[88]

Troeltsch nije mogao, naravno, kao teološki mislilac, do kraja i u potpunosti ostati na ovim kritičkim filozofskim i znanstvenim pozicijama, bez obzira na to što je vidio njihovu logičku i iskustvenu opravdanost. Težeći za otkrivanjem i postuliranjem jedinstva i smisla realnog, mislio je da se oni mogu barem naslućivati i osjećati, ako se ne mogu znanstveno konstruirati i izraziti. Jer, po njemu, bez neke pretpostavke apsolutnog, boga ili nečeg analognog, ne bismo mogli imati nikakva mjerila. Neke posljednje i apsolutne istine "koje međutim samo Bog zna, ako se njegovo znanje smije nazvati znanjem. To je onda sfera metalogike. Tada nestaje također svaki poriv da se bilo kakva ljudska istina ili oblikovanje ideala označe kao apsolutni; ali mi zadržavamo mogućnost da u relativnoj istini i relativnom idealu shvatimo božanski život."[89] Sasvim je razumljivo da niti jedan kritički mislilac ne mora prihvatiti ovakav izlaz iz izvjesnih poteškoća koje nameće historizam. I samom Troeltschu je bilo jasno da je ovo, i sada i u budućnosti, samo subjektivna odluka, a nikakav filozofski ili znanstveni dokaz.

Troeltsch je također odlučno zastupao stajalište, u skladu s najboljim rezultatima historizma, da mi samo iz svoje historije crpimo materijal za stvaranje mjerila i ideala. Mi jedino nju dobro poznamo dok druge kulture slabo poznajemo i uglavnom i ne razumijemo. Troeltsch u tome nastoji izbjeći jednako subjektivizam u izboru rješenja i ideala, kao i dogmatizam. Zato i navodi da s obzirom na goruća životna pitanja našega zapadnoga kulturnoga kruga ne pomažu nikakav dogmatizam, racionalizam apsolutnih istina, niti razvojna dijalektika koja uvijek nalazi istu osnovu, razlog i cilj, niti konstrukcija prirodnozakonitih smjena kulturnih razdoblja. To uvijek vodi eleatskoj ukočenosti i samoidentičnim mjerilima. "Mi moramo naprotiv iz našeg kulturnog kruga historijskom analizom i kulturnohistorijskom obradom iznaći njegov vlastiti životni poriv i potvrditi ga suverenom svježinom, koja jedino omogućava, nasuprot nama usmjerenim tuđim svjetovima, jedno obogaćivanje umjesto dogmatskih borbi ili relativističko-umornih kapitulacija."[90]

Kulturni krugovi antike, kršćanstva, srednjega vijeka i moderne Evrope ne bi smjeli brzo kapitulirati, nego moraju imati vjeru u sebe i ne

88 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 182-183.

89 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 184.

90 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 192-193.

dopustiti da se o tome površno odlučuje i interpretira. Treba mnogo šta rekonstruirati, a u tome ne pomažu nikakve apstrakcije i apstraktna mjerila. "Konkretni svjetski položaj zahtijeva i konkretna mjerila."[91]

A što je onda s problemom humanizma? On je velika moderna ideja s kojom se srušio crkveni i državni apsolutizam. Ona je donijela ljudska prava i slobodu, težnju za napredovanjem individuuma i društva. Ona je postala središnja misao filozofije historije od Rousseaua do Wundta dok je nisu razorili Schopenhauer, Darwin i Nietzsche. Sve je to tako jasno. Ali ipak misao humaniteta nije tako jednostavna i racionalna kao što je izgledala našim očevima. "Ona je zapravo prije svega pojam jednog kulturnog ideala ili kulturne sinteze, kao što je ovdje bio označen kao zadatak materijalne filozofije historije, te je upravo zbog toga konačno samo dijelom srodan s mišlju o jednoj općoj i univerzalnoj umnoj nužnosti."[92]

On ipak nije mogao značiti bezvremenski i racionalno nužni, apsolutni princip, jer je humanitet Kineza i Indijaca sasvim drugačiji i vodi do sasvim drugih socioloških posljedica. Mogu li zajednička osnova i zajednički vrijednosni cilj biti ikad na Zemlji prezentni, pitanje je. Oni mogu biti naslućivani, može se u njih vjerovati i tako mogu i utjecati na skupljanje naših snaga. Ali se ne može zamisliti kao zemaljski postignut cilj. "I kako se opće i individualno u jednom životu nakon smrti izmiruju, to je tako tamno kao i sve što leži nakon smrti. Granica cjelokupne filozofije historije nije konačni stadij čovječanstva na Zemlji, nego smrt individuuma."[93]

U posljednjem, četvrtom poglavlju, o izgradnji evropske kulturne historije, Troeltsch navodi da postoje dvije glavne teme materijalne filozofije historije: suvremena kulturna sinteza i univerzalna historija. Pišući u vezi s ovim problemom o pitanju stupnjevanja i periodizaciji našega kulturnoga kruga, Troeltsch drži da pokušaji periodizacije nisu samo subjektivne procjene, jer je očito da antika čini veliko kulturno jedinstvo, kao i da sa zapadnim srednjim vijekom započinje novi kulturni svijet, nego su pokušaji da se što dublje pronikne u historijska zbivanja. Samo na jednoj točki ovakve procjene subjektivnost je jako prisutna – pri ocjeni modernog svijeta. Jer jedan katolik, protestant, humanist i klasicist, historičar itd. drugačije procjenjuju i početak i smisao novoga doba.

To sve možemo govoriti i konstatirati u vezi s našim evropskim kulturnim krugom. Za "čovječanstvo" to ne vrijedi, jer ono ne postoji kao

91 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 193.

92 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 194.

93 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 199.

jedinstveni historijski predmet. Zato je nemoguće izgraditi i provesti misao jedne razvojne historije čovječanstva kao cjeline. “Čovječanstvo kao cjelina nema nikakvog duhovnog jedinstva i stoga niti jedinstveni razvitak.”[94] Sve što se o tome priča i piše romani su i metafizičke pripovijetke. “Za nas postoji samo svjetska historija europeizma.”[95] Stara misao o svjetskoj historiji mora dobiti nove i skromnije oblike. Mora se odustati od pretjerivanja s evropskom samosviješću i osjećanjem. Postoje kulturni krugovi koji se ne mogu svoditi na jedno: prednjoazijski, egipatski, hinduistički, kineski i sredozemno-europsko-američki. “Samo u takvim kulturnim krugovima postoje jedinstvene kulturne tekovine svaki put potpuno vlastita i jedinstvena smisla, i samo svaki pojedini od ovih ima razvojnu historiju, koja tada sa svoje strane svaki put označava svojevrsnu, konkretnu i individualnu razvojnu liniju.”[96] A svima je njima nemoguće duhovno ovladati. Oni se međusobno ne razumiju. Herderove slike, Voltaireove, Spenglerove, Keyserlingove su stvaralačke mašte. Tim kulturama nedostaje historijski pogled na njih same, jer, osim islamske, koja je naučila od grčke, i kineskih anala, njima nedostaju dokumenti, izvori, predradnje itd. u europskom smislu historijskog mišljenja. Tako ostajemo zbog hiljade razloga upućeni samo na spoznaju našega vlastitoga historijskog razvoja, a on je dovoljno velik da ispuni naše snage. Mi zapravo znamo i razumijemo samo naše vlastito postojanje i svoju vlastitu prošlost. Samo nam to može poslužiti za kulturno oblikovno djelovanje i htijenje za budućnost. Mi iz naše vlastite historijske kože ne možemo izaći, što ne znači da nije potrebno znanje i razumijevanje drugih kultura radi komunikacije itd. Ali, svaki gradi svoje iz vlastitih tekovina i spoznaja.[97]

S obzirom na univerzalno historijski razvoj evropeizma najprije se postavlja problem periodizacije. Pokazujući kako su je rješavali najvažniji mislioci od Hegela, Saint-Simona, Marxa i Comtea do Spencera, Breysiga, M. Webera i drugih, Troeltsch prihvaća najbolje rezultate tih nastojanja. Veoma dobro upoznat s jednostranim idealističkim, psihologističkim ili sociologističkim pokušajima, Troeltsch zaključuje da je “stvarno objektivna periodizacija moguća samo na osnovi socijalnoeko-

94 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 706.

95 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 708.

96 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 708.

97 U ovim razmatranjima Troeltsch prihvaća u osnovi Weberovo mišljenje da se Evropa u antici i srednjem vijeku malo razlikuje od ostalog svijeta, naglašujući da naša antika ipak nigdje ne postoji. Moderna Evropa pokazuje svoju jedinstvenost, a zasniva se na kontinuitetu znanstvenog racionalizma Grčke, precizne pravne sistematike Rima, prometu srednjega vijeka, slobodnom radu i izgradnji gradova, tehnici itd.

nomsko-političko-pravnih temelja. Samo oni daju čvrste strukturne sveze koje sve nose i suodređuju i koje se osim toga spoljašnje lako spoznaju. Ali razlog leži još dublje: svi duhovni, civilizacijski i kulturni elementi počivaju na tom temelju, sa njim su već u njegovoj prastrukturi povezani i kod sveg osamostaljivanja trajno su njime obuhvaćeni i sve do duševnog centra saodređeni."[98]

Na tim osnovama i spoznajama možemo graditi evropsku kulturnu historiju, za koju nam je sve ono prije Grka irelevantno, osim hebrejskog profetizma i Biblije. Naš moderni svijet je rezultat prožimanja prije navedenih temeljnih sila, zatim antičkoga imperijalizma i rimsko-helenističke monarhije, te zapadnoga srednjeg vijeka koji je do kulture doveden preko Crkve, Bizanta i Arapa. Iz svega toga proizlaze *tri* spoznaje, a one su posljedica uvida u odnos socioloških i ideoloških elemenata historije. Prva proizlazi iz okolnosti da su svi duhovni kulturni sadržaji u određenim ovisnostima o njihovoj sociološkoj osnovi i pretpostavci, ali se jednako tako osamostaljuju u samostalne kulturne principe. Hebrejska etika je zaboravila svoje porijeklo i pokazuje se kao racionalna čovječanska etika. Grčki klasicizam se odvojio od svoga polisa koji ga je uvjetovao i postao princip humanizma. To odvajanje i osamostaljivanje tih inače ovisnih kulturnih sadržaja o svojoj sociološkoj osnovi temeljna je činjenica cijele historije, a osobito sredozemno-evropske. Duhovi žive dalje a da se zaboravilo njihovo nekadašnje sociološko tijelo. Tako nastaje komplicirana historija, relativno samostalna, tih duhovnih proizvoda, te postoji uvijek opasnost da ih se dogmatizira, racionalizira i skolasticizira.

Drugo je zapravo obrtanje prvog. Ovo odvajanje kulturnih sadržaja od njihove prvobitne historijske osnove, te situacija i borba tih principa prisiljava da se ti kulturni sadržaji stalno historijski osuvremenjuju, zaboravljajući njihov postanak i uvjetovanost. I treće, što proizlazi iz sjedinjenja prvoga i drugog, tiče se praktičko-kulturne zadaće današnjice. Iz svega je jasno proizlazilo da se sociološko i ideološko ne smije odvajati. Zadatak je zato dvostruk: prvo, izgradnja jasne slike suvremenoga socijalnoga životnog poretka, njegovih naprednih i regresivnih sila, njegovo zasnivanje u praktičko-materijalnim i psihološkim odnosima. Dalje, koncentracija i produbljenje duhovnih kulturnih sadržaja što smo dobili u historiji Zapada i koje treba stopiti u nove sadržaje. Težnja znanosti, obrazovanja, filozofije, škole i literature da se ideološkom sadržaju stvori novo sociološko tijelo i njega oduhovi novom i svježom duhovnošću. Propisa i recepata za to nema, jer je to stvar stvaralaštva. Za to su potrebni "vjerujući i hrabri ljudi, a nikakvi skeptičari i misti-

98 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 756.

čari, racionalistički fanatici i historijski sveznalci."[99] Ali to ne može biti niti djelo jednoga pojedinca, nego djelo mnogih. Najprije u tišini, u vlastitoj ličnosti a zatim u širim krugovima. Tek će iz takvih krugova doći novi život i platforma novoga stvaranja. "Na njoj mora suvremena kulturna sinteza počivati, koja je cilj filozofije historije"[100], završio je Troeltsch ovo svoje opsežno djelo ali i bogato razmišljanjima, uvidima i širinom pogleda.

Troeltsch je 1920. godine održao i pet predavanja u Engleskoj koja na sažeti način oblikuju nekoliko glavnih tema kojima je bio posvetio najveći dio svojih razmišljanja. Prvu temu je bio posvetio etici i filozofiji historije, drugu položaju kršćanstva među svjetskim religijama, a treću pitanjima politike, patriotizma i religije. Ova su predavanja nakon njegove smrti objavljena pod naslovom *Der Historismus und seine Überwindung* (1924).

Problemi filozofije historije, kaže Troeltsch, jesu u svladavanju i ograničavanju golemog i sve širega životnog toka, a ne samo u konstrukciji njegovih stadija i zakona kretanja. Problem historijskoga relativizma je ponovno glavna tema na koju se i prije i sada stalno navraća, jer Troeltsch se nije mogao, kako smo već vidjeli, nikako pomiriti s moralnom skepsom, relativizmom, prakticizmom i pragmatizmom niti teorijski niti praktički. Ovo je u velikoj mjeri proizlazilo iz historizma i evolucionizma i zato Troeltsch postavlja zadatak da iz toga kompleksnog tkiva etičke svijesti izvuče one niti koje su najjasnije i najočiglednije i koje nas najsigurnije vode cilju općega i objektivnoga normativnog određenja (Normbestimmung). To su opće formalne norme koje proizlaze iz biti ćudoredne svijesti, a ideja ličnosti je kod toga odlučujuća. Nitko se ne rađa kao ličnost. "Sloboda i stvaranje su tajne ličnosti."[101]

Samostvaranje ličnosti nije nikad apsolutno. Ličnost se mora razvijati u odnosu prema sebi, ali i prema bližnjima. Osim toga, karakter ličnosti se ne zahtijeva samo od pojedinačne ličnosti, nego i od kolektivne ličnosti. S obzirom na prvi moment ćudoredno ponašanje se podvaja na dužnosti prema sebi (istinoljubivost, čvrstina karaktera, ćudoredno dostojanstvo), kao i prema bližnjima – da ne bude sredstvo nego u isti mah i samosvrha, kako je to već Kant ustvrdio. U odnosu prema grupi postoji problem solidarnosti, prevladavanje grupnog egoizma ali i osjećanja stada ili interesnog povezivanja. Inače, ista pravila vrijede za ponašanje pojedinca prema pojedincu, kao i grupe ili kolektivne ličnosti međusobno. Treba naglasiti da se kod svega toga ne radi o ljudima i

99 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 771.

100 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 772.

101 E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, str. 9.

grupama kao prirodnim bićima nego kao "umnim bićima i kao ličnostima koje se iz slobode same tek proizvode."[102]

Postavlja se pitanje: dolaze li ovi zahtjevi, koji proizlaze iz bezvremenske biti trebanja ili iz uma, i u historiji kao takvi? Troeltsch misli da se već od prvobitne zajednice to javlja i da se stvara u unutargrupnim odnosima. A prema vani nastaje nepovjerenje, te nastaje moral hrabrosti, grupne solidarnosti i u najboljem slučaju vjernosti ugovoru. I danas još uvijek vlada više ova atmosfera nepovjerenja i borbe za opstanak prema sociološkom zakonu da mase nalaze lakše točku jedinstva u materijalnim interesima i pojednostavnjenim strastima samoljublja, nego u višim duhovnim ciljevima i vrijednostima. To je nešto ublaženo velikim univerzalnim religijama, znanstvenim prosvjećivanjem, filozofskom razmjenom mišljenja i humaniziranim narodnim pravom, ali nije potpuno odstranjeno. To smo, kaže Troeltsch aludirajući na nedavni rat, u posljednjim godinama s grozotom osjetili.

Taj moralitet je ipak samo ukroćivanje i prevladavanje same prirode, proizlazi iz nje i bori se protiv nje. Njegova bit je borba i uvijek novo stvaranje, te ona po svom pojmu ne može biti nikad do kraja pobjedonosna. Pri tome zaključuje Troeltsch na način najboljih dijalektičara. "Završavanje", pisao je, "bilo bi prestanak borbe i slobode, bilo bi neborbena nužnost dobra i uma, što uopće ne možemo predočiti."[103] Zato i sam uviđa da religiozna svijest traži u stvarnosti nešto što proturječi samoj biti čovjeka. To je dakle i razlog, zaključivao je Troeltsch, zašto religiozna svijest transcendira moralno i prenosi najviši ideal u nezamislivu onostranost ljubavi ili u bezželjnu, nadmoralnu tišinu duše.

Tako se konflikt između prirode i morala, zahtjeva samoodržanja i oblikovanje moralne ličnosti nikad ne može u potpunosti izgladiti, zaključivao je Troeltsch, mislim punim pravom i u duhu realističkoga dijalektičkog mišljenja, svoje gledanje na budući historijski proces. Jer, historija ne može stati, sva se proturječja čovjekova bivstvovanja ne mogu jednom zauvijek riješiti i u tom smislu kraja historije ne može biti. Zato, kaže Troeltsch, najnaprednije teorije koje pretpostavljaju ovakvo izglađenje prirodnoga i društvenog, kao što su komunizam i socijalizam, morale bi uzeti u obzir dva čuda: prvo, čudo tehnike koja prirodu stavlja u potpunosti u službu čovjeka i drugo, čudo novoga odgoja koji bi um i moral individualnih i grupnih odnosa nadredili prirodnoj zbrci nagona i instinktima borbe za opstanak. A oboje je i za najhrabrije nade nemoguće.[104] "Za svu vječnost ostaje borba i uvijek nova borba

102 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 14.

103 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 17.

104 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 18.

sudbina moralnog na zemlji. Čovjek jest i ostaje prirodno biće i umno biće u isti mah."[105]

Radi se o tome da se moralno probije što više može, u tome je odgovornost i svijest djelovanja, da se u danim situacijama pronađe po najboljem znanju i savjesti pravi put i pokuša na vlastitu odgovornost izravnati borbu između prirode i uma. U tom smislu je napredak čovječanstva moguć i poželjan. Historijski relativizam ne vodi principijelnom amoralizmu. "Božje carstvo, koje transcendira historiju, upravo zbog toga je ne može ograničiti i oblikovati. Zemaljska povijest ostaje temelj i pretpostavka posljednjih ličnih odluka i posvećenja (Heiligungen), ali ona sama se nastavlja u pomiješanosti uma i prirodnog nagona i uvijek može samo relativno i privremeno biti obuzdana."[106]

Zadatak se obuzdavanja i oblikovanja u biti ne može nikad završiti, ali se zato uvijek može riješiti u pojedinačnim slučajevima, u samoj praksi historije. "Radikalno i apsolutno rješenje ne postoji, nego samo borbena, parcijalna i sintetička povezana rješenja. Ali uvijek žamori struja života dalje. Historija se unutar nje same ne može transcendirati i ne poznaje ni jedno rješenje drugačije nego u obliku vjerničkog pretpostavljanja onostranosti ili uzvišenih uvećavanja parcijalnih rješenja. Božje carstvo i nirvana su s one strane sve historije, u njoj samoj postoje samo relativna nadilaženja, a ta relativna nadilaženja su međusobno po vremenu i okolnostima, snazi i dubini veoma različita."[107]

To može biti dostatno za praktičke svrhe djelatnih ljudi, a tko nije s time zadovoljan taj mora usmjeriti svoj pogled na onostranost historije. Troeltsch misli da unutar nje nema rješenja, ili točnije definitivnog rješenja već pokazanih suprotnosti i ambivalentnosti ljudskoga bića. A ako ga ima, leži s one strane u nepoznatoj zemlji koja ipak nije vidljiva. Ali i za njih, ako i teže da se zadovolje nekim nedohvatljivim apsolutom, stvarni tok historije i životna borba nije drugačija, etičko nadvladavanje životnog toka nije jače i potpunije.

Troeltsch razmatra razne mogućnosti rješenja suvremenih problema čovječanstva. Ne zadovoljavaju ga niti naturalističke pretenzije, niti čisti spiritualizam, konstatirajući da zapravo u historiji nikad nije postojao niti čisti makjavelizam, niti čisti spiritualizam i da, ako odustanemo od militarističkih rješenja i vrhovne vlasti pojedinih velikih naroda, što se nadvija nad čovječanstvom kao realna opasnost, ostaje ipak samo razumijevanje i sporazumijevanje među narodima. Sve te teškoće, kaže Troeltsch, upućuju čovjeka na put kompromisa. Politika je orga-

105 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 18-19.

106 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 21.

107 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 60.

nizacija moći i Machiavelli je to jasno i dobro vidio. Sila proizlazi iz prirodnih svojstava i prirodnih potreba čovjeka. "Ali čovjek nije samo prirodno biće, pa ni u politici. Politika mora do izvjesnog stupnja da bude humanizirana i etizirana i mora preuzeti priznavanje čovjekova dostojanstva prema unutra, a obostrani obzir na nužnosti života prema vani. Inače će ona postati podivljanje i samounakaženje država i naroda."[108]

Ipak se iznad područja politike i naturalističke igre snaga uzdiže carstvo duha i religije koje ljude pojedinih naroda povezuje sa sasvim drugim snagama i motivima. Kako će se sve to postići – pravila nema, a veliki državnici s velikom moći pronalaženja i fantazije su u tome odlučujući. "Sve su to praktični problemi, koje mislilac i učenjak ne mogu riješiti. Ja mogu samo istaći njihovu teorijsku srž za naš bitno teorijski problem. Njegovo rješenje može biti samo kompromis između naturalizma i idealizma, praktičke nužnosti zemaljskog ljudskog života i idealnih ciljeva duhovnog života."[109]

Svi radikalizmi vode, po Troeltschu, u nemoguće i propast. Historija kršćanstva je u tome poučna. U cjelini je to golemi i uvijek novi kompromis između utopije božjeg carstva i realnog života koji je i sam, kao što je to već rekao, kompromis između animalnog i duhovnog. "To je sudbina čovječanstva, završio je Troeltsch ova svoja razmišljanja: borba ne samo za opstanak i političko-socijalno samoodržanje, nego prije svega i borba između prirodnog života i duhovnog, koji se iz njega izdiže i ostaje na njega vezan, time što se protiv njega okreće. Ako je bit cijele povijesti kompromis, mislilac tome neće moći izbjeći, i morat će se tome prikloniti u momentu kada kompromisna priroda svega zemaljskog možda naročito teško pritišće naše duše."[110]

Troeltsch nije pripadao onoj novoj i u velikoj mjeri skeptičkoj i pesimističkoj generaciji koja je već pri kraju njegova života osvajala dio filozofske scene. Njegova djela, kao uostalom i Diltheyeva, Simmelova ili Weberova, u to vrijeme nisu doživljavala tiraže Spenglerove *Propasti Zapada*. Ali su bila u svakom pogledu dublja i na liniji onoga kritičkog realizma i racionalizma na kojoj su bila sazdana najbolja i najvažnija djela građanske filozofije.

Kod Troeltscha ne treba zaboraviti da je on ne samo filozofski nego i teološki mislilac i da zbog toga nije mogao prihvatiti sve konzekvencije jedne kritičko-realističke i racionalističke misli. Ali je, kao rijetko koji drugi teološki mislilac, imao širinu gledanja, hrabrost i poštenje da se suoči sa svim glavnim misaonim i filozofskim rezultatima i problemima

108 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 101.

109 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 104.

110 E. Troeltsch, *ibid.*, str. 105.

svoga vremena. On, dakako, nije mogao akceptirati krajnje i radikalne Marxove, Nietzscheove ili Weberove zaključke, ali ga to nije sprječavalo da prizna njihovu veličinu i duboke humane poticaje u rješavanju ne samo suvremenih historijskih proturječja nego i proturječja čovjekova bivstvovanja uopće.

Njegova religiozna uvjerenja bila su za njega samo idealan izlaz u traženjima krajnjih odgovora na pitanja historijskog, a time i relativnog bivstva čovjekova. On je znao da to nisu adekvatni odgovori za konkretno historijsko postojanje i smisao ljudske egzistencije. Ali je ipak držao da čovjek mora imati neku krajnju čvrstu i apsolutnu točku u toj neprekidnoj struji prolaznosti i mijene. I sam je rekao da će svaki onaj koga ne zadovoljava racionalni historijski pogled i objašnjenje čovjekove historijske egzistencije, bacati pogled na onostranost, ali je jednako tako bio svjestan da mu ona ipak ne pomaže u rješavanju zbiljskih problema historije. Troeltschova razmišljanja, u kojima su uvijek dolazili do izražaja duboka misaonost, strastvena težnja za istinom i poseban etos, i danas su veliki poticaj svakome onome koji se kao kritički mislilac želi uhvatiti u koštac s problemima čovjeka i historije, znajući veoma dobro da je to jedino poprište na kojemu se bitke dobivaju ili gube.

Ono što je bilo posebno vrijedno kod Troeltscha, kao i kod Simmela, Diltheya, Webera ili Durkheima u to vrijeme, jest kritičnost prema svakom apsolutiziranju pojedinih historijskih snaga, bilo pojedinaca, klasa, naroda, rasa ili države. Njegove kritičke primjedbe svojoj vlastitoj građanskoj klasi i njezinoj politici jednako su tako bile utemeljene kao i primjedbe socijalistima i komunistima koji su optimistički gledali na ulogu radničke klase u tom vremenu ili vjerovali u blisku katastrofu kapitalizma. Sigurno je da bez entuzijazma i određenih pretjerivanja i velike samosvijesti i samopouzdanja nema niti većih historijskih prijeloma. Ali i u tim slučajevima su kritička historijska svijest i poštovanje određenih tradicija neophodni za izbjegavanje mnogih historijskih stupica. Zato i Troeltsch pripada onim misliocima velikog uma i integriteta ličnosti koji su nezaobilazni i neophodni sugovornici u tomu velikom historijskom dijalogu.

Ovo moje mišljenje nisu dijelili neki najpoznatiji teološki mislioci i njegovi suvremenici. Njegova su razmišljanja, stavovi i procjene izazvali negodovanja i kritiku dogmatskih teologa. Još je evangelički teolog *Martin Kähler* (1835–1912) bio protiv znanstvenog istraživanja i interpretacije Kristova života i naučavanja, jer je vjerovao da takva istraživanja dovode u pitanje biblijskog Krista. Ako je *Adolf Harnack* (1851–1930), predstavnik liberalne i znanstvene teologije koja će gajiti povijesnu spoznaju i kritičko razmišljanje, u svom pogrebnom govoru 1923. godine označio Troeltscha najvećim filozofom koji se pojavio u

Njemačkoj nakon Hegela, neki drugi tada i kasnije najviđeniji teolozi oštro su se suprotstavili Troeltschovim stajalištima o historizmu i povezivanju znanosti i vjere. Već je *Karl Barth* (1886–1968) u *Poslanici Rimljanima* (1919) kritizirao tu liberalnu ili znanstvenu, historijsku teologiju. On je mislio da duhoznanstvena spoznaja ne može koristiti vjeri pa je zato "historizam" opasna zabluda. Slična su mišljenja tada zastupali i *Paul Tillich* (1886–1965) i *Friedrich Gogarten* (1887–1967), držeći da to stajalište ima teške posljedice za kršćansku misao. Historizam naglašava, po njima, pitanje relativizma, a posljednje zasnivanje vrednota moguće je samo transcendencijom, a ne ovostranim, svjetsko-imanentnim stajalištem. Svi su oni držali da se vrednote, apsolutna istina, transcendencija ne mogu zasnivati i objasniti ovostranim, znanstvenim metodama, nego samo aposlutom, bogom. Troeltschovi pogledi, po njima, vode apsolutnom relativizmu i time ugrožavaju sve bitne vjerske istine. Sve to nije primjereno protestantskom teologu, jer on ne čini taj potrebni skok u metafizički svijet.

Oni se uglavnom slažu da je naše mišljenje historijski uvjetovano, slažu se sa stavom o historiziranju mišljenja. Ali je to historiziranje negativno, a ne kao kod Troeltscha pozitivno. Držali su da on to pitanje nije riješio.

I *Rudolf Bultmann* (1884–1976), jedan od najpoznatijih protestantskih teologa 20. stoljeća, također je kritizirao Troeltscha kao reprezentanta liberalne teologije i njegovo miješanje znanja i vjerovanja. On je odlučno zastupao mišljenje da nikakvo znanstveno i historijsko istraživanje ne može postati fundament vjere, što liberalna teologija ne vidi. Vjera nije oblik spoznaje, jer davati vjeri, vjerovanju neku zasnovanost, a naročito znanstvenu, znači uništiti njihovu suštinu.

Svi su oni, kako vidimo, i kako sam to već prije iznio, oštro dijelili znanje i vjerovanje, u čemu su, zapravo, bili u pravu. Jer ono što je kod Troeltscha bilo značajno, bila je njegova kulturno-historijska koncepcija, a ne teologija. Njegov pokušaj povezivanja jednoga i drugog, znanja i vjerovanja, filozofskohistorijskoga i teološkog mišljenja, teologija nije nikad mogla prihvatiti. Teolozi će uvijek imati *za sebe* pravo kada odvajaju znanost i modernu realističku i dijalektičku filozofiju od vjere. Jednako tako će i znanstvenici i filozofi imati pravo kada misle da se koncepcija svijeta, čovjeka i historije ne može zasnivati na vjeri nego samo na realnom historijskom istraživanju i historijskoj spoznaji.

(Za glavne podatke o navedenim teološkim stavovima i prepirkama najviše sam se koristio djelom Rosina Gibellinija, *Teologija dvadesetog stoljeća* (1992) objavljenim u Zagrebu 1999. godine i djelom koje će poslije biti prikazano, Annette Wittkau, *Historismus. Zur Geschichte des Begriffs und des Problems*, Göttingen 1992.)

Oswald Spengler

Da knjige, a dodajmo i pisci, imaju svoju vlastitu i nikad u potpunosti predvidivu sudbinu, najbolje nam pokazuje izvanredan uspjeh Spenglerova glavnog djela o propasti Zapada. Dok su mnogo dublji mislioci u istom vremenu, kao npr. Simmel, Dilthey, Weber ili Troeltsch, bili nešto široj publici gotovo nepoznati, Spenglerovo djelo je doživjelo u nekoliko godina više izdanja u hiljadama primjeraka. Spenglerovo djelo je bez sumnje široko zasnovano, talentirano i zanimljivo pisano, i po svojoj cjelokupnoj koncepciji je svakako odgovaralo generaciji koja je u velikoj mjeri bila razočarana i dezorijentirana. Ali po svojoj dubini misaone i teorijske analize nije se ni u kom slučaju moglo usporediti s djelima nekih njegovih prethodnika i suvremenika.

Oswald Spengler (1880–1936) rodio se u Blankenburgu. Studirao je matematiku i prirodne znanosti u Halleu, Münsteru i Berlinu, ali ga filozofija sve više privlači, tako da i doktorira na temu o Heraklitovoj filozofiji. Već je tada ustvrdio da je Heraklitova temeljna misao srž njegova filozofskog pogleda. A to je da su sve društvene tvorevine proizvodi prirode i da podliježu strogom zakonu kao i sve ostale tvorevine. Kao najveće Heraklitovo otkriće Spengler je držao ne samo misao o prolaznosti svega postojećeg nego i povezanost i srodnost kulture i prirode.

Jedno vrijeme je Spengler predavao matematiku i fiziku na gimnaziji u Hamburgu, a zatim još prije rata odlazi u München gdje djeluje kao samostalni pisac i znanstvenik. Tu piše i završava svoje glavno i najpoznatije djelo o propasti Zapada, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Prvi svezak izlazi iz tiska 1918. godine a drugi 1922.

Od ostalih nekoliko djela spomenimo *Der Mensch und die Technik* (1931) koje je prerađeno predavanje na godišnjoj skupštini Njemačkog muzeja, a poslužit će nam također za prikaz njegovih antropoloških i filozofskohistorijskih stajališta, te djelo *Die Jahre der Entscheidung* (1933) koje govori o Njemačkoj i svjetskim perspektivama.

Spengler je dosljedan predstavnik filozofije života s mnogo jačim naturalističkim akcentima nego što je slučaj kod mnogih drugih predstavnika. Kao svoje uzore uvijek spominje ponajprije Goethea i zatim Nietzschea. Njegovo oduševljenje Goetheom, iako se u mnogo čemu i bitnom razlikuje od Goethea, išlo je dotle da je jednu misao koju je Eckermann zabilježio, uzimao da sadrži svu njegovu filozofiju: “Božanstvo je djelatno”, govorio je Goethe Eckermannu, “u živom, a ne u mrtvom; ono je u onome što postaje i što se preobražava, a ne u onome što je postalo i što je ukočeno. Zato i um, u svojoj težnji k božanskom, ima posla samo s onim što postaje, živim, a razum s onim što je postalo,

ukočenim, da bi ga iskorištavao."[111] Ako um zamijenimo s intuicijom, imamo temeljni Bergsonov stav, koji inače Spengler gotovo i ne spominje. Međutim, u Spenglerovu djelu vidjet ćemo još mnoge druge utjecaje najznačajnijih filozofskih struja 19. stoljeća.

Spengler je bio uvjeren da njegovo djelo i njegov pogled na historiju čovječanstva označuje nešto sasvim novo i čak i prevrednovanje mnogih dotadašnjih vrijednosti i gledanja, da parafraziramo Nietzscheovu sličnu namjeru i cilj. Zato već na početku svoga velikog uvoda kaže da se u toj knjizi čini prvi put smjeli pokušaj da se historija predodredi, tj. da se prati sudbina jedne kulture s obzirom na njezinu budućnost, i to jedine kulture koja je danas u završnom stadiju svoga postojanja, zapadno-europsko-američke kulture. Da bi ta pitanja riješio, Spengler postavlja pitanje postoji li logika historije, neka metafizička struktura historijskog čovječanstva. Pita se imaju li pojmovi koji su ustanovljeni za sve što je organsko, pojmovi rađanja, smrti, mladosti, starosti, možda neki strogi smisao koji još nitko nije otkrio. "Ukratko rečeno, ne leže li u osnovi svega historijskog opći biografski praoblici?"[112]

Budući da je Spengler, kako ćemo vidjeti, zastupao organicističko i cikličko shvaćanje historije, sam priznaje da je uvijek postojala svijest o tome da je broj oblika svjetsko-historijskih pojava ograničen i da se vjekovi, epohe, situacije i ličnosti *po tipu* ponavljaju. Međutim, Spengler misli da sve to nije imalo dublju filozofsku zasnovanost, te je zadatak da se porazmisli i razradi ideja "*o morfologiji svjetske historije, svijeta kao historije*, koja nasuprot morfologiji prirode, dosad jedinoj temi filozofije, još jednom obuhvaća sve oblike i pokrete svijeta u njihovom najdubljem i posljednjem značenju, ali u sasvim drugom poretku, ne više u cjelovitu sliku svega spoznatog, nego u sliku života, ne onog što je postalo nego postajanja."[113]

Spengler, u duhu svoga vremena, pokušava odgovoriti na pitanje koje su njegovi suvremenici rješavali na različite načine, a to je razlika između prirodnog svijeta i historijskog svijeta. Pri tome ima dosta sličnosti s Bergsonom kada zakonito i matematičko pridaje materijalnom svijetu prirode i onome što je postalo, a oblik, sliku i simbol svijetu historije. Zato jedno naziva i logikom prostora, a drugo logikom vremena. Dok je jedna historija određena nužnošću uzroka i posljedice, druga je određena organskom nužnošću sudbine. "Još nije prodrla u područje intelektualnog formuliranja misao da osim nužnosti uzroka i posljedice –

111 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, München 1920, I sv. str. 69.

112 O. Spengler, *ibid.*, str. 3.

113 O. Spengler, *ibid.*, str. 7.

nazvao bih to *logikom prostora* – postoji u životu još i organska nužnost *sudbine – logika vremena* – što je činjenica najdublje unutrašnje izvjesnosti, činjenica koja ispunjava cjelokupno mitološko, religiozno i umjetničko mišljenje, koja čini bit i jezgru sveukupne historije nasuprot prirodi, koja je međutim nepristupačna oblicima spoznaje istraživanim u 'Kritici čistoga uma'... Matematika i princip kauzaliteta vode do jednog prirodnog reda pojava, a kronologija i ideja sudbine do jednog historijskog. Oba reda obuhvaćaju *cijeli svijet.* Samo je oko, u kome se i kroz koje se ovaj svijet ostvaruje, drugo."[114]

Ovaj historijski red pojava, koji je određen organskom nužnošću sudbine, a ne prirodnim kauzalitetom, nije dan u nekomu kontinuiranom slijedu, kao što uglavnom svi filozofi i historičari misle, nego u ciklusima pojedinih kultura, koje su svaka za sebe zatvoreni organizam, sa svojim životom, strastima, htijenjima i smrću. Za svaki organizam znamo da ima svoj tempo, lik i trajanje koji su određeni svojstvima vrste kojoj pripada. Ali prema historiji čovječanstva gajimo beskrajno neobuzdani optimizam koji prezire historijsko, pa zato i organsko, misleći da postoji beskrajno linearno napredovanje. Ali, "čovječanstvo" nema cilj, nema ideju, nema plan, isto kao ni rod leptira ili orhideja. "'Čovječanstvo' je prazna riječ. Neka se ta utvara pusti da iščezne iz kruga historijskih oblikovnih problema pa će se vidjeti kako izranja začuđujuće obilje *stvarnih* oblika. Tu je onda neizmjerno obilje, dubina i pokretljivost živog koji su dosad bili prikriveni frazom, suhom shemom, osobnim 'idealima'. Vidim umjesto monotone slike linijske svjetske historije, koju se održava samo tako što se zatvaraju oči pred pretežnim brojem činjenica, fenomen mnogih moćnih kultura koje prasvjetskom snagom niču iz krila majčinskog podneblja, za koje je svaka od njih u cijelom toku svoga postojanja strogo vezana, od kojih svaka svomu materijalu, čovječanstvu, utiskuje svoj *vlastiti* oblik, od kojih svaka ima svoju *vlastitu* ideju, svoje *vlastite* strasti, svoj *vlastiti* život, htijenje, osjećanje, svoju *vlastitu* smrt. Tu postoje boje, svjetla, pokreti – koje još nijedno duhovno oko nije otkrilo. Postoje kulture, narodi, jezici, istine, bogovi, krajolici koji cvjetaju i koji stare, kao što ima mladih i starih hrastova i pinija, cvjetova, granja i lišća, ali nema 'čovječanstva' koje stari. Svaka kultura ima svoje vlastite mogućnosti izraza koje se pojavljuju, sazrijevaju, venu i nikada se više ne vraćaju. Ima mnogih, među sobom u najdubljem svom biću potpuno različitih, plastika, slikarstva, matematika, fizika, svaka ograničenoga životnog trajanja, svaka u sebe zatvorena, kao što svaka biljna vrsta ima svoje vlastite cvjetove i plodove, svoj vlas-

114 O. Spengler, *ibid.*, str. 9-10. Ovo stajalište Spengler često varira na razne načine. Vidi npr. str. 137-141.

titi tip rasta i propadanja. Ove kulture, živa bića najvišeg ranga, odrastaju u uzvišenoj bezsvrhovitosti, kao cvijeće na polju. One pripadaju, kao biljka i životinja, živoj prirodi Goethea, a ne mrtvoj prirodi Newtona. Ja vidim u svjetskoj historiji sliku vječnog oblikovanja i preobražavanja, čudesnog postajanja i nestajanja organskih oblika. A zanatski historičar vidi ih u obliku crva koji neumorno 'stvara' epohe."[115]

U središtu Spenglerovih filozofskohistorijskih razmatranja je, kako vidimo, pojam i problem *kulture*. U mnogostranim i raznolikim pojavama historije ono što daje smisao i sadržaj svemu tome prolaznom jest fenomen velikih kultura. Tek kad se ovi praoblici sagledaju i razumiju, možemo reći da smo mi, nasuprot biti prirode, razumjeli bit i unutrašnji oblik ljudske historije. Tek s takvog stajališta možemo govoriti o filozofiji historije, te je, zapravo, Spenglerovo glavno djelo mnogo više filozofija kulture nego filozofija historije, iako se te dvije filozofske discipline ne mogu strogo odjeljivati.

Već iz dosad rečenog i pokazanog nije nimalo čudno i neočekivano da Spengler problem kulture započinje konstatacijom da su "*kulture organizmi*... Sadržaj cijele historije iscrpljuje se u fenomenu pojedinačnih kultura, koje jedna drugu slijede, jedna pored druge rastu, koje se dodiruju, nadsjenjuju, prigušuju. I kad se pusti da u duhu prođu njihovi likovi, koji su do sada ležali isuviše skriveni ispod površine trivijalnog toka 'historije čovječanstva', mora se uspjeti da se nađe tip, pralik kulture uopće, slobodan od svega beznačajnog što ga muti, pralik koji leži u osnovi svih pojedinačnih kultura kao oblikovni ideal."[116]

Treba dakle razlikovati ideju jedne kulture, njezine unutrašnje mogućnosti, od njezina očitovanja u historiji. To je odnos duše prema živom tijelu, te je historija kulture progresivno ostvarivanje onoga što je njezina mogućnost. Kultura je prafenomen cjelokupne prošle i buduće svjetske historije, a rađa se i nastaje "u trenutku kada se jedna velika duša budi iz pradušcevnog stanja vječno-djetinjskog čovječanstva, odvaja se lik iz bezobličnog, ograničeno i prolazno iz bezgraničnog i postojanog. Ona cvjeta na tlu točno ograničenog zemljišta, za koje je vezana kao biljka. Jedna kultura umire kada je ta duša ostvarila punu sumu svojih mogućnosti u obliku naroda, jezika, vjerskih učenja, umjetnosti, država, znanosti i potom se ponovno vraća u pradušcevnost."[117]

Spenglerovo objašnjenje nastanka jedne kulture ni u kom slučaju ne može izdržati ozbiljniju filozofsku kritiku, kao ni njegovo organicističko shvaćanje razvoja i povijesnog toka jedne kulture. Buđenje velike duše

115 O. Spengler, *ibid.*, str. 28-29.

116 O. Spengler, *ibid.*, str. 150.

117 O. Spengler, *ibid.*, str. 153.

iz praduševnog stanja više je poetska slika nego strogo filozofsko i racionalno objašnjenje. Spengler, zapravo, u svom organicizmu, koji mora sadržavati i iracionalne kategorije i pretpostavke, i ne teži tom racionalnom i možemo reći moderno filozofskom i znanstvenom objašnjenju. Njemu su dovoljne određene metafore kao i analogije koje nikad nisu bile dovoljne za čovjekov napor da spozna stvarnost. Njegove koncepcije o samoniklosti jedne kulture, zatvorenosti od svih drugih kultura ili historijskih pojava, njezinu rastu i razvoju poput životnih razdoblja čovjeka koji ima svoje djetinjstvo, mladićko razdoblje, muževnost i starost, samo djelomično odgovaraju stvarnoj historijskoj slici. Koji su pravi razlozi nastanka jedne kulture, njezina razvoja i propasti, a sve nisu propale, ostaje ipak nerješiv problem za bilo koju organicističku koncepciju, pa tako i Spenglerovu.

Zbog toga je i određenje civilizacije kao kraja jedne kulture također u potpunosti svojevoljan zaključak i stav koji je u suprotnosti sa svim filozofskim i sociološkim shvaćanjima i definiranjima civilizacije, koja nije kraj nego simultani proces određenih društvenih oblika s procesom razvoja kulture. Spengler shvaća historiju kao u biti historiju posebnih i zatvorenih kulturnih cjelina, kao niz velikih epoha koje su strasna borba za potvrdu ideje protiv sile kaosa, koje su, kako sam kaže, u duboko simboličkom i gotovo mističnom odnosu prema materiji i prostoru, pa kada te kulture ispune "svrhu, ispuni li ideja puno obilje unutrašnjih mogućnosti i ostvari ih prema spoljašnjosti, iznenada se kultura *ukoči*, odumire, krv joj otiče, snage se lome – ona postaje *civilizacija*. I tako ona može, kao odumrli drveni gorostas u prašumi, još stoljećima pružati u vis suhe grane. To mi vidimo u slučaju Egipta, Kine, Indije, u svijetu islama."[118]

Svaka kultura ima, dakle, svoju vlastitu civilizaciju te je svaka civilizacija, poput svakoga organskog rasta i razvoja, nužni kraj, neizbježna sudbina svake kulture. Civilizacije su krajnja stanja, završetak i smrt svake kulture, one su neopozivi kraj koji se mora postići najintimnijom nužnošću. Tako se npr. prijelaz iz kulture u civilizaciju u antici provodi u četvrtom stoljeću, a na Zapadu u 19. stoljeću, te se mi danas nalazimo u stadiju civilizacije, tj. propasti Zapada.

118 O. Spengler, *ibid.*, str. 154. Zato je Spengler čovjeka prije nastanka jedne kulture i nakon njezine propasti nazvao "nehistorijskim čovjekom", te su njegove sudbine za nas irelevantne. "Iz toga slijedi sasvim odlučna i ovdje prvi put utvrđena činjenica: da čovjek nije samo nehistorijski prije nastanka kulture, nego *opet postaje nehistorijski* čim se civilizacija izgradi do svoga punog i konačnog oblika i time završi živi razvoj kulture, posljednje mogućnosti smisaonog postojanja." (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* München 1922, II. sv. str. 58.)

Spengler je bio svjestan da je ovakvo stajalište u velikoj mjeri pesimističko, da ga mnogi neće niti mogu prihvatiti i da su uvjereni da će svojom "slobodom" moći utjecati na tok zbivanja. Ubuduće će biti dužnost svakoga da spozna o budućem ono što se *može* dogoditi, te će se i dogoditi neizmjenjivom nuždom sudbine, a to je potpuno neovisno o našim osobnim idealima, nadama i željama. Saželijevati ili opovrgavati tu spoznaju ne znači i moći mijenjati tu činjenicu. On je također spreman na prigovor da je takav jedan pogled na historijski svijet neprijatelj životu. Ali se s takvim mišljenjem ne slaže. Mi smo, pisao je Spengler, civilizirani ljudi, a ne ljudi gotike ili rokokoa. Mi moramo računati s tvrdim i hladnim činjenicama kasnoga života, čija je paralela u cezarskom Rimu, a ne Periklovoj Ateni. Zbog toga se, u ovoj epohi civilizacije, ne može više računati na veliko stvaralaštvo. "Ne može biti više govora o velikoj muzici ili o velikom slikarstvu za zapadnog čovjeka. Njegove arhitektonske mogućnosti su iscrpljene već prije stotinu godina. Ostale su mu samo ekstenzivne mogućnosti. Ali ne vidim štete koja bi mogla nastati otuda ako bi jedna valjana generacija, ispunjena neograničenim nadama, na vrijeme spoznala da jedan dio tih nada mora odvesti neuspjehu. Mogu to biti i najdraže; tko nešto vrijedi, to će prevladati."[119]

Spengler je bio uvjeren da je ovo njegovo učenje dobročinstvo za generacije koje dolaze, jer im pokazuje što je moguće, pa zato i nužno, a što ne pripada unutrašnjim mogućnostima vremena. "Ako se pod utiskom ove knjige ljudi nove generacije okrenu tehnici, umjesto lirici, pomorstvu umjesto slikarstvu, politici umjesto kritici spoznaje, oni onda čine ono što ja želim, te im se ništa bolje ne može poželjeti."[120]

Jednako tako je mnogo gorkih riječi izrekao Spengler na račun moderne filozofije i modernih filozofa. Imao je pravo kada je tvrdio da svaka misao živi u historijskom svijetu, da je svaka filozofija izraz svoga vremena. Ali kada dodaje "i samo svoga vremena", onda kida vezu s prethodnim nastojanjima i dostignućima. Ne postoji samo diskontinuitet nego i kontinuitet duhovnoga stvaralaštva. On ima pravo kada naglašava relativitet naših spoznaja, ali ne kada ih svodi samo na relativnost. Suvremene filozofe podcjenjuje, jer im nedostaje odlučni rang u stvarnom životu. Nijedan od njih nije odlučno zahvatio i pridonio svojom moćnom mišlju visokoj politici, razvoju moderne tehnike, narodnoj privredi, nijednoj vrsti *velike* stvarnosti. Njima suprotstavlja Konfucija, Pitagoru, Goethea, Hobbesa, Leibniza i dr. S obzirom na njegove suvremenike, dakle filozofe epohe civilizacije, Spengler kaže da se uzalud osvrće da vidi "gdje je i jedan od njih ma samo *jednim* dubokim i antici-

119 O. Spengler, *ibid.*, str. 56.

120 O. Spengler, *ibid.*, str. 57.

pirajućim sudom u kakvom odlučnom pitanju vremena došao na glas. Nalazim samo provincijalna mišljenja, koja ima svatko. Pitam se, kad uzmem u ruke knjigu nekog modernog mislioca, što on – osim profesorskih i razmetljivih partijskih brbljanja nivoa nekog osrednjeg žurnalista, kao što nalazimo kod Guyaua, Bergsona, Spencera, Dühringa, Euckena – sluti o činjenicama svjetske politike, o velikim problemima svjetskih gradova, kapitalizma, budućnosti države, odnosa tehnike prema ishodu civilizacije, ruskog svijeta, znanosti uopće. Goethe bi sve to razumio i volio. A od živih filozofa ne vidi to niti jedan. To nije, ponavljam, sadržaj filozofije, ali je to nesumnjiv simptom njene unutrašnje nužnosti, njene plodnosti i njenog simboličkog ranga."[121]

U nastavku ovih misli Spengler navodi da se izgubio iz vida posljednji smisao filozofske djelatnosti, da se s ptičje perspektive sišlo na žablju, te se pri svemu tome radi o pitanju je li prava filozofija danas i sutra uopće moguća. Izjavljuje da voli dubinu i finoću matematičkih i fizikalnih teorija, prema kojima su estetičar i fiziolog obične šeprtlje. Divi se konstrukcijama brzih parobroda, čeličnih strojeva, preciznim strojevima za koje daje "sve stilske starudije današnjeg umjetničkog zanatstva s cijelim slikarstvom i arhitekturom. Pretpostavljam rimski akvedukt svim rimskim hramovima i statuama."[122] Na tlu rimske civilizacije, a to je po Spengleru razdoblje carstva, filozofija i umjetnost nisu više imale svoj raison d'etre. Rimski zakon je imao veću težinu nego sva tadašnja lirika i metafizika raznih škola.

"Stoljeće čisto ekstenzivne djelatnosti, koje isključuje visoku umjetničku i metafizičku proizvodnju – recimo ukratko nereligiozno razdoblje, što se potpuno poklapa s pojmom svjetsko-gradskim – jest vrijeme propadanja. Zaista. Ali mi nismo to vrijeme *izabrali*. Mi ne možemo to izmijeniti što smo rođeni kao ljudi u početku zime pune civilizacije, a ne na sunčanoj visini zrele kulture u vremenu Fidije ili Mozarta. Sve zavisi od toga da se taj položaj, ta *sudbina* učine *jasnim* i da se shvati da se o tome možemo zavaravati, ali da se ne možemo toga otarasiti. Tko sebi to ne prizna, ne broji se među ljude svoje generacije. Ostaje budala, šarlatan ili pedant."[123]

Nije potrebno dalje navoditi mnoga Spenglerova mišljenja i kritičke opservacije na tadašnju duhovnu produkciju, za koju je držao da je izraz zapadnoeuropske kulture na zalazu, dakle suvremene civilizacije, i da zato ne može imati onaj stvaralački naboj, originalnost i značenje kao što je imala u razdoblju kada je dosezala svoje vrhunce. U tim svo-

121 O. Spengler, *ibid.*, str. 60.

122 O. Spengler, *ibid.*, str. 61.

123 O. Spengler, *ibid.*, str. 62.

jim opservacijama Spengler je, kao predstavnik filozofije života, imao prednost pred mnogim drugim apstraktnim misliocima raznih idealističkih provenijencija koji su ljudsku svijest, mišljenje i duhovno uopće odvajali ili nisu povezivali sa svim ostalima sferama društvenoga bivstva i čovjekova postojanja. Već smo vidjeli da su predstavnici filozofije života, ali ne samo oni, uviđali da je život mnogostrano strukturiran i da osim duhovne sfere postoje i ekonomska, politička, pravna itd., i da je svaki mislilac uvjetovan ne samo duhovnim tradicijama nego i svim ostalim navedenim momentima. Svaki je mislilac imao, naravno, svoje vlastito mišljenje o odnosu tih sfera društvenog života, što smo npr. imali priliku vidjeti u poglavlju o raspravi o materijalističkom shvaćanju historije ili u poglavljima o Diltheyu, Weberu ili Troeltschu.

Spengler je također shvaćao društveni život u njegovoj cjelokupnosti, ali nije davao prednost niti jednom području društvenoga života. “Kao da bi religiozne i umjetničke pojave bile prvobitnije od socijalnih i privrednih. Niti je tako, niti obrnuto. Za onoga tko je stekao bezuvjetnu slobodu pogleda, s one strane *svakog* ličnog interesa ma koje vrste, nema uopće nikakve zavisnosti, nikakvog prioriteta, nikakvog uzroka i posljedice, nikakve razlike vrijednosti i važnosti. Ono što pojedinim fenomenima daje rang, samo je veća ili manja čistoća i snaga njihovog oblikovnog jezika, jačina njihove simbolike – s one strane dobra i zla, visokog i niskog, koristi i ideala.”[124]

Njegova koncepcija zatvorenih kultura i njihova organskog rasta i propadanja dovode Spenglera do potpunog relativizma i skepticizma. Istina je za njega samo istina određene ličnosti, određenog stupnja razvoja kulture, te ona sa svim prošlim rezultatima duhovnog stvaralaštva nema nikakve veze.

“To je ono što nedostaje zapadnjačkom misliocu, a što *baš njemu* ne bi smjelo nedostajati: uvid u *historijsko-relativni* karakter njegovih rezultata, koji su i sami izraz *jednog i samo tog jednog* postojanja, znanje o nužnim granicama važenja, uvjerenje da su njegove ‘neoborive istine’ i ‘vječni nazori’ samo za njega istiniti i za njegov pogled na svijet važni, i da je nužnost da se preko njih traže oni koje je čovjek drugih kultura iz sebe sama izrazio istom takvom izvjesnošću. To pripada *potpunosti* jedne buduće filozofije. To se tek zove razumjeti oblikovni jezik historije *živoga* svijeta. Tu nema ničeg stalnog i općeg. Neka se ne govori više o oblicima mišljenja *uopće*, o načelu tragičnog *uopće*, o zadatku države *uopće*. Opće važenje je uvijek lažan zaključak od sebe na druge.”[125]

124 O. Spengler, *ibid.*, str. 43.

125 O. Spengler, *ibid.*, str. 31-32.

Priznavajući Nietzscheu da njegovi pojmovi nihilizma, preokretanja svih vrijednosti, volja za moći duboko leže u biću europske civilizacije, njihova osnova je ipak ograničena uglavnom na Rimljane i Grke, renesansu i nešto malo indijsku filozofiju koju i tako nije razumio. Iz toga on nije u biti izašao kao ni drugi mislioci njegove epohe. U kakvom je odnosu npr. njegov pojam dionizijskog prema unutrašnjem životu visoko civiliziranog Kineza iz vremena Konfucija ili suvremenog Amerikanca? Što znači tip nadčovjeka za svijet islama? Što mogu značiti pojmovi bezboštva i kršćanstva, prirode i duha, antičkoga i modernog kao stvaralačka antiteza u duševnosti Hindusa i Rusa? Što ima Tolstoj sa "srednjim vijekom", s Danteom, s Lutherom, Tolstoj koji je odbacio cijeli idejni svijet Zapada? Što ima Japanac s Parsifalom i Zaratustrom, a što jedan Hindus sa Sofoklom? itd. Sve su to ograničene, mjesne vrijednosti trenutno postojeće inteligencije velikih gradova zapadnoeuropskoga tipa, a ni u kojem slučaju vrijednosti svjetsko historijske i "vječne". Ono što se dosad na Zapadu mislilo i govorilo o pitanjima prostora, vremena, kretanja, broja, volje, braka, vlasništva, tragičnog itd. – ostalo je uvijek ograničeno i sumnjivo, jer se uvijek težilo za općim rješenjem, umjesto da se vidjelo da ima toliko odgovora koliko ima pitanja, da se velika pitanja jednog vremena nikad dovoljno ne shvaćaju kao prolazna. "I da se, prema tome, jedna *grupa historijski uslovljenih rješenja* mora prihvatiti, grupa čiji *pregled* tek otvara posljednje tajne ako se isključe sva vlastita uvjerenja. Za pravog poznavaoca ljudi nema apsolutno točnih ni apsolutno lažnih stajališta. Nije dovoljno, pred tako teškim problemima kao što su problemi vremena ili braka, priupitati lično iskustvo, unutrašnji glas, um, mišljenje prethodnika ili savremenika. Tako se spoznaje šta je za nekoga istinito, za vlastito doba, ali to nije sve. Pojava drugih kultura govori drugim jezikom. Za druge ljude postoje druge istine. A za mislioce važe sve ili ni jedna."[126]

Spengler je dobro vidio, što zapravo nije bilo ništa novo, da sva razdoblja jedne kulture ne daju iste rezultate, da postoje u svakoj kulturi više ili manje stvaralačka razdoblja. Ali je pogrešno mislio da to ovisi o stupnju organskog razvoja kulture, i zato je u ocjeni svoga i našeg vremena 20. stoljeća toliko griješio. Razvoj suvremene znanosti, umjetnos-

126 O. Spengler, *ibid.*, str. 34. Nasuprot gotovo općem prihvaćanju ocjene i važnosti antike za modernu europsku kulturu, Spengler ima sasvim suprotno mišljenje o toj bliskosti, povezanosti i značenju: "Cijeli religijskofilozofski, umjetničkohistorijski, socijalnokritički rad 19. stoljeća bio je nužan ne zato da bismo konačno naučili razumjeti drame Eshila, učenje Platona, Apolona i Dionizija, atensku državu, cezarizam – od toga smo mi veoma daleko -, nego da bismo konačno osjetili koliko nam je to neizmjerno tuđe i daleko, više tuđe možda nego meksički bogovi i indijska arhitektura." (O. Spengler, *ibid.*, I. sv. str. 37.)

ti, arhitekture, pa i filozofije pokazao je mnogo veću originalnost i stvaralačku raznolikost i mnogostranost nego što je Spengler tvrdio ili predviđao. Ja sam u svojim razmatranjima povezanosti filozofske i filzofskohistorijske misli s cjelokupnim društvenim razvojem, u ovom djelu ne jednom uputio na povezanost socijalnih i duhovnih kretanja kao i na unutrašnja društvena proturječja koja su rezultirala u većoj ili manjoj snazi duhovnoga, filozofskog ili umjetničkog izraza, a što nije ovisilo o organskim stupnjevima razvoja evropske kulture. Sasvim je razumljivo da ti maksimalni duhovni tonusi ne mogu biti konstantni, jer se i društvene situacije mijenjaju kao i položaj pojedinaca u njima i poticaji, unutarnji i vanjski, koji na njih utječu. Imat ću još prilike kazati što mislim o 20. stoljeću, te će se vidjeti da ovo nije nikakav kraj i propast evropske kulture, nego samo transformacija građanskoga društva prema dubljim demokratskim procesima, koji se više ne mogu zaustavljati samo na političkoj i kulturnoj demokraciji nego moraju prerastati tokom vremena, sukladno s cjelokupnim materijalnim i kulturnim razvojem čovječanstva, i u socijalnu i u ekonomsku demokraciju. A za takvo sagledavanje suvremenih historijskih procesa Spenglerov je organicizam i naturalizam svakako bio prekratak.

Kad je tako shvatio fenomene kulture i civilizacije, Spengler je mogao iskoristiti svoj izuzetni dar analoškog uspoređivanja pojedinih organskih etapa u razvoju kultura i maštovito i slikovito iznijeti niz usporedaba koje su, kao i sve analogije, imale za dobre poznavaoce historije i filozofski kritičkije mislioce sasvim drugorazrednu, a ne odlučujuću važnost. Poput različitih organizama koji imaju određene homologne organe, tako je Spengler i u tim organizmima-kulturama otkrivao niz homolognih tvorevina. "Homologne tvorevine su, da samo neke od njih imenujemo, već često spomenuta grčka plastika i nordijska instrumentalna muzika, piramide 4. dinastije i gotičke katedrale, indijski budizam i rimski stoicizam (budizam i kršćanstvo čak *nisu ni analogni*), bojni pohodi Aleksandra i Napoleona (*ne* Cezara), vrijeme Perikla i vrijeme regentstva (kardinala Fleuryja), epoha Plotina i Dantea. Homologne su dionizijsko strujanje i renesansa, analogne su dionizijsko strujanje i reformacija."[127]

Na temelju ovakvih homologija Spengler je držao da dolazi do novih spoznaja i pojmova, tj. konstatacija "istovremenosti" dviju hitorijskih činjenica koje svaka u svojoj kulturi imaju slično ili isto značenje kao neke činjenice u drugoj kulturi. Spengler je bio već naveo primjer antičke i zapadnjačke matematike, pa se zato po njemu mogu označiti kao u tom smislu istovremeni Pitagora i Descartes, Arhitas i Laplace, Arhi-

127 O. Spengler, *ibid.*, str. 160.

med i Gaus. On je po toj svojoj shemi kulturnih zbivanja držao da svaka kultura ima svoju reformaciju, puritanizam i okret u civilizaciju. U antici je ta epoha civilizacije povezana s imenima Filipa i Aleksandra, a na Zapadu nastaje istovremeni događaj u obliku Francuske revolucije i Napoleona. "Nadam se, zaključivao je Spengler, da ću dokazati da bez iznimke sve velike tvorevine i oblici religije, umjetnosti, politike, društva, privrede, nauke u svim kulturama *istovremeno* nastaju, završavaju i nestaju; da unutrašnjoj strukturi jedne potpuno odgovara struktura svih ostalih; da nema *nijedne* pojave od dubokog fiziognomičkog značenja u historijskoj slici jedne kulture koja ne bi mogla da se nađe i u ostalim, i to u obliku koji je strogo obilježen i na sasvim određenom mjestu. Svakako je potrebno, da bi se taj morfološki identitet dvaju fenomena shvatio, sasvim drugo udubljivanje i sasvim druga nezavisnost od izgleda onog što je neposredno dano, no što su do sada obično imali historičari, koji nisu ni u snu slutili da protestantizam ima svoju odgovarajuću sliku u dionizijskom pokretu i da engleski puritanizam Zapada odgovara islamu u arapskom svijetu."[128]

Spengler je mislio da tek ovaj način razmišljanja i shvaćanja historije daje mogućnost da se riješi jedan od najstarijih i najkrupnijih problema čovječanstva, a to je suprotnost *ideje o sudbini i načela uzročnosti*. Čovjekovu biću je srodna izvjesnost sudbine koju tupo i strašljivo osjeća pračovjek, a jasno, u okviru jednog pogleda na svijet, čovjek visokih kultura.

Svaki razvijeni jezik ima izvjestan broj riječi koje kao da su obavijene dubokom tajanstvenošću: sudba, sudbina, slučaj, snalaženje pred višim, poznavanje. To su simboli, a ne pojmovi, i zato nisu pristupačni ni jednoj znanosti, nego samo umjetnosti i religiji. Kod toga se radi o onoj slici svijeta koju sam nazvao, kaže Spengler, svijet kao historija za razliku od svijeta kao prirode.

Ideja o sudbini zahtijeva životno, a ne znanstveno iskustvo, snagu sagledavanja, a ne izračunavanje. Postoji organska logika bića, instinktivna i pouzdana, nasuprot logici anorganskog, onoga što se razumjelo. Filozofi i logičari, od Aristotela do Kanta, znali su da govore o sudu, opažaju, sjećanju, ali ne o onome što je sadržano u riječima nada, sreća, očajanje, pokajanje, predanost sudbini, prkos. "Uzročnost je razumsko, zakonosno, izrecivo, oblik vanjskog intelektualnog iskustva. Sudbina je riječ za jednu unutrašnju izvjesnost koja se ne da opisati. Suština uzročnog može se objasniti fizikalnim ili spoznajnokritičkim sistemom, brojevima, pojmovnim analizama. U ideji sudbine sudjeluje se samo kao umjetnik, portretom, tragedijom, muzikom. Ono prvo zahtijeva *raš-*

128 O. Spengler, *ibid.*, str. 162-163.

članjivanje, ovo drugo *stvaranje*. U tome leži odnos sudbine prema životu, uzročnosti prema smrti."[129]

Sudbina je na ovaj svijet donijela i sam život, suprotnost biljke i životinje, sve rodove i sve vrste. U ideji sudbine otkriva se svjetska čežnja jedne duše za svjetlošću, usponom i ostvarivanjem svoga određenja. Nju gubi tek kasniji čovjek velikih gradova sa svojim smislom za činjenice i racionalno mišljenje. Kauzalnost je povezana sa zakonitošću, a prava historija ima i nosi sudbinu, ali je slobodna od zakona. Sudbina i uzročnost odnose se kao vrijeme i prostor. Prostor proturiječi vremenu, iako vrijeme prethodi prostoru kao ono što je dublje i leži mu u osnovi. "Mi imamo najprije ideju o sudbini, pa smo tek onda iz *proturječnosti* prema njoj koja se rodila iz straha, kao pokušaj razuma da odagna, da prevlada neizbježni kraj, smrt, princip uzročnosti, kojim se životni strah pokušava *obraniti* od sudbine, zasnivajući, njoj usprkos, *jedan drugi svijet*."[130]

Racionalni um modernoga čovjeka, kao najdublja težnja darvinizma, velikogradskoga intelektualnog shvaćanja svijeta, kao i marksizma, provode uvijek nasilje nad životom, jer pokušavaju zamijeniti sve organsko i sudbinsko s idejom uzroka i posljedice koji vrijede za anorgansko, nastalo i prostorno. Sudbina je zapravo pravi način bivstvovanja prafenomena, životnog postajanja. Ideja o sudbini je historijska ideja koja vlada cjelokupnom historijskom slikom svijeta, dok je kauzalitet način bivstvovanja predmeta kao oblik kojim razumijemo svijet prirode i koji prožimlje taj svijet prirode.

Iz svega ovoga slijedi da svaka kultura, kao zatvorena cjelina, mora imati svoju vlastitu misao o sudbini, što slijedi također i osjećanja i činjenice da svaka velika kultura i nije ništa drugo nego ostvarivanje i oblik jedne jedine, posebne duše. Zato Spengler misli da može antičko shvaćanje ideje o sudbini nazvati euklidovskim, a shvaćanje modernoga čovjeka koje je dano u sudbini kralja Lira, analitičkim. U prvom slučaju je to otjelovljeno u osjetilno-stvarnoj osobi Edipa, njegovo empirijsko ja sudbina tjera i goni. A sudbina kralja Lira počiva sva u tamnim unutrašnjim odnosima, duševne niti pletu se kroz cijelu dramu, te je Lir na kraju samo jedno ime i središte za nešto bezgranično. Ovo shvaćanje sudbine je "infinitezimalno", rašireno u beskrajnom prostoru i kroz beskrajna vremena. To je faustovski način trpljenja nasuprot apolinijskom.

Druga tema, presudna za shvaćanje historijskog, jest odnos sudbine i slučaja, te problem što je sudbina a što slučaj spada u presudne doživ-

129 O. Spengler, *ibid.*, str. 165.

130 O. Spengler, *ibid.*, str. 168.

ljaje kako pojedine duše tako i cijelih kultura. Spoznajno, gnoseološki ne može se dati na to odgovor. "Sudbina i slučaj čine uvijek suprotnost u koju duša pokušava da zaodjene ono što može biti *samo* osjećanje, *samo* doživljaj i intuicija, i ono što jedino objašnjava najprisnija stvaralaštva religije i umjetnosti onima koji su *pozvani* da uvide."[131] Na površini svjetskih zbivanja vlada ono što je nepredviđeno, jer je to oznaka svakoga pojedinačnog događaja, svake pojedinačne ličnosti. Pojava velikih ljudi ne može se predviđati niti izračunati, kao što se ne može predviđati sudbina pojedinih grupa, slojeva, njihov veći ili manji utjecaj na historiju pojedinih naroda. Navodeći za te svoje tvrdnje mnoge historijske primjere, Spengler drži da se ne može objasniti zašto u vrtlozima postajanja jedan element trpi sudbinu, a drugi postaje sudbinom, zašto onaj prvi element iščezava u talasanju historijske površine, a ovaj drugi *stvara* historiju.

Za Spenglera je bio i slučaj što se historija višeg ljudstva ostvaruje u obliku velikih kultura i jednako tako slučaj što se jedna od njih probudila oko tisućite godine u zapadnoj Evropi. A odmah iza toga piše da od onoga trenutka kada se pojavila, slijedi i "zakon po kome se pojavila", što svakako nije u skladu s prvim stavom. U svakoj epohi, dakle kulturi, postoji neograničeno obilje iznenađujućih i nikad predvidljivih mogućnosti pojedinačnih ostvarenja, ali je sama epoha nužna i njezino je određenje upravo takav unutrašnji oblik kakav postoji. Same kulture su u biti također slične biljkama, jer su za cijelo vrijeme svoga trajanja vezane za tlo na kojemu su ponikle. Jednako tako ljudi pojedine kulture na svoj specifičan način doživljavaju i shvaćaju sudbinu.

Euklidovska duša antike, da navedemo još jedan od mnogih Spenglerovih primjera i usporedaba, mogla je svoje biće doživljavati samo u obliku slučajeva antičkog stila. Ako je za zapadanjačku, faustovsku kulturu, "slučaj" sudbina od manjeg značenja i sadržaja, onda se za antičku dušu sudbina može objasniti kao veoma uvećani slučaj. To se kod njih označuje kao ananke, heimarmene i fatum. Antička duša, prema Spengleru, nije zapravo proživljavala historiju i zato nije imala pravo osjećanje za logiku sudbine. Najpopularnija božica helenizma je bila Tihe, koju su jedva razlikovali od "ananke". A mi osjećamo sudbinu i slučaj punom snagom kao suprotnost od koje sve ovisi u dubinama našeg bića.

Naša historija je historija velikih veza i sklopova, a antička historija je historija anegdota, tj. niz plastičnih pojedinosti. "Ono što se Edipu događa, sasvim spolja, iznutra ničim uvjetovano i izazvano, moglo bi se dogoditi svakom čovjeku bez izuzetka. To je oblik *mita*. Neka se sravni

---

131 O. Spengler, *ibid*, str. 191.

s time duboko unutrašnja, individualna nužnost, uvjetovana čitavim bićem i odnosom toga bića prema epohi u sudbini Otela, Don Kihota, Wertera. Tragedija situacije i tragedija karaktera stoje tu jedna nasuprot drugoj.

Ali i u historiji samoj ponavlja se ova suprotnost. Svaka epoha Zapada ima karakter, svaka epoha antike predstavlja samo jednu situaciju. Život Goetheov bio je sudbonosna logika, a Cezarov mitska slučajnost. Tu je tek Shakespeare *unio* logiku. Napoleon je tragičan *karakter*; Alkibijad dospijeva u tragične *situacije*."[132]

Na toj shematskoj osnovi, a ona je uzrok mnogih arbitriranih usporedaba i ocjena, za Spenglera je i u astrologiji tih vremena bitna razlika s obzirom na usmjerenost i domet tih proročanstava.

U koncepciji i tumačenju nastanka kultura Spengler je, kako vidimo, u potpunosti antiracionalist koji ne priznaje nikakve zakone historije, a pojmovi sudbine, slučaja, neobjašnjivosti trebali bi biti objašnjenje toga razvoja.

Prije pojave visokih kultura postoje primitivne kulture koje nisu organizmi niti zbroj organizama, nego se razvijaju sasvim kaotično. Negdje oko 3000. godine iznenada nastaju visoke kulture, njih uglavnom osam na broju. Do tog vremena prošlo je dugo razdoblje nastajanja čovjeka čovjekom. Cijeli organski svijet je sastavljen od biljaka i životinja, te je vezanost i sloboda njihova najdublja karakteristika i ujedno razlika. Biljka je potpuno biće, a u životinji ima nečega dvojnog. "Krdo koje se zbija drhteći pred opasnošću, dijete koje plačući grli svoju majku, čovjek u očajanju koji bi se htio pribiti svome bogu, svi oni hoće iz stanja slobode nazad u ono vezano, biljoliko biće iz kojeg su pušteni u samoću."[133]

Život životinje, za razliku od života biljaka, slobodna je pokretljivost u prostoru, relativna samostalnost i nezavisnost od ostale prirode. Zato se mora i braniti i svom postojanju dati neki smisao i osjećanje nadmoći. Grabežljiva zvijer, a čovjek je grabežljiva zvijer, "*najviši je oblik slobodnog pokretljivog života*. Ona označava vrhunac slobode 'od drugih' i 'za sebe'; vrhunac samoodgovornosti, osamljenosti, krajnju nužnost da se boreći, pobjeđujući, uništavajući preživi. 'Visoki čin' čovjekovoj vrsti daje činjenica da je on grabežljiva zvijer."[134]

Čovjek se tako razvijao ne svojom dobrotom nego hrabrošću, lukavošću, okrutnošću, napadajući i ubijajući otkad postoji, jer ga to jedino održava na životu i jer hoće da bude gospodar. Čovjek je sve to uspije-

132 O. Spengler, *ibid.*, str. 200-201.

133 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1922, II. sv. 3-4.

134 O. Spengler, *Čovjek i tehnika*, Split 1991, str. 16.

vao svojom tehnikom, svojom ljudskom rukom i alatom, oruđem. I životinje imaju tehniku, ali je to tehnika vrste. Ljudska ruka je oružje bez premca u svijetu slobodno-pokretljivoga života. U usporedbi s tempom zbivanja u prirodi ona je morala nastati *nenadano*, naglo kao munja, potres, kao sve što je epohalno u najdubljem smislu. Spengler se protivio darvinističkom shvaćanju evolucije čovjeka. Za njega su svi bitni elementi koji karakteriziraju čovjeka nastali naglo, kao neke velike mutacije tajnovitim ritmom stvarnosti. I ruka s odgovarajućim oruđem i oružjem i govor i plansko djelovanje. “Nijedna druga grabežljiva zvijer ne izabire oružje, a čovjek ne samo da ga izabire, nego ga i proizvodi po svojoj osobnoj zamisli. Na taj način je zadobio strašnu nadmoć u borbi sa sebi sličnima, s drugim životinjama i s cjelokupnom prirodom. To predstavlja oslobođenje od determinizma, vrste, nešto jedinstveno u povijesti cjelokupnog života na ovom planetu; time je postao čovjekom. On je svoj život učinio veoma neovisnim o uvjetima svoga tijela. Instinkt vrste i nadalje djeluje u punoj snazi, ali od njega se odvojilo mišljenje i promišljeno djelovanje pojedinca, a ono je slobodno od spona vrste; ova sloboda je sloboda izbora.”[135]

Na temelju toga svjesnog i slobodnog osobnoga djela, koje je različito od nagonskog djelovanja vrste, oblikovala se istinska ljudska duša, vrlo osamljena, s ponosnim i sjetnim pogledom na vlastitu sudbinu, s neobuzdanim osjećajem moći i odlučna na pobjedu ili smrt. Ona je duša buntovnika, jer je suprotstavljena cijelom svijetu od kojeg je odvojena svojom vlastitom stvaralačkom snagom. Ta se duša sve više otuđuje od prirode iz koje je nastala. Oružje svih ostalih grabežljivih zvijeri je prirodno, samo čovjekova naoružana ruka nije prirodna. Tako se javlja “umjetnost” kao protupojam prirodi.[136] Ali, na koncu konca, priroda je jača, i tako započinje ljudska tragedija. “*On ostaje ovisan o njoj koja, usprkos svemu, obuhvaća i njega – svoje stvorenje. Sve velike kulture predstavljaju isto toliko velike poraze. Kao žrtve na poprištu ostaju čitave rase, iznutra razorene, iznemogle, predane neplodnosti i duhovnoj rastrojenosti. Borba protiv prirode beznadna je, ali će se ona ipak provesti do kraja.*”[137]

---

135 O. Spengler, *ibid.*, str. 23.

136 O. Spengler, *ibid.*, str. 26. “Ovdje se javlja ‘umjetnost’, pisao je Spengler, kao protupojam prirodi. Svaki čovjekov tehnički postupak je umjetnost i uvijek se tako nazivao; umjetnost strijeljanja lukom i jahanja kao i umjetnost ratovanja; umjetnost gradnje, vladanja, žrtvovanja i proricanja, slikanja i sricanja stihova, umjetnost znanstvenog eksperimentiranja. Svako je ljudsko djelo umjetno, protuprirodno, počev od paljenja vatre pa sve do onoga što u razvijenim kulturama označavamo pravim umjetničkim djelima.” (O. Spengler, *Čovjek i tehnika*, str. 26).

137 O. Spengler, *ibid.*, str. 27.

Spengler je, kako vidimo, u potpunosti prihvatio pojam prakse u smislu ljudskoga osjetilnog djelovanja i mijenjanja prirode, a time i samoga sebe (Marx); on je usvojio i mišljenje o čovjekovu otuđenju, iako ga je ponajviše shvatio u odnosu čovjeka i prirode. Kultura, koja je pojam umjetnih i osobnih samostvorenih životnih oblika, pretvara se u kavez za neobuzdanu dušu. Najočigledniji simbol toga je *čovjekova kuća*, kao i stalno umnažanje i povećavanje čovječanstva, te se beznačajni pojedinac u tome mnoštvu gubi. "Jedva da još postoje nenastanjeni prostori. Narod graniči s narodom, a sama činjenica da postoje granice – granice vlastite moći – draže instinkte na mržnju, napad i uništenje. Granica svake vrste, pa i duhovna, smrtni je neprijatelj volje za moći."[138]

Svaki novi pronalazak, svako zadovoljenje jedne potrebe rađa nuždu novih pronalazaka i javljanje novih potreba. Duša ove nove grabežljive zvijeri je nezasitna, ona nikad ne može doći do potpunog zadovoljstva. "To je kletva koja leži na toj vrsti života, ali i veličina njezine sudbine. Mir, sreća, užitak – nepoznati su upravo najsavršenijim primjercima."[139] Tada dolazi i do diferencijacije skupine nadarenih i mase, te započinje individualizam kao protuslovlje psihologiji mase. "To je posljednje propinjanje duše grabežljive zvijeri protiv robovanja kulturi, posljednji pokušaj da izbjegne duhovnom i duševnom izjednačavanju koje nastaje i očituje se velikim brojem činjenica. Odavde potječu životni tipovi osvajača, pustolova, pustinjaka, čak i određeni tip zločinaca i boema. Želi se izbjeći utjecaju broja, koji pojedinca usisava i postavlja se iznad njega, bježeći pred njim i prezirući ga. Ideja osobnosti, koja počinje u nejasnoći, čovjekov je protest protiv mase. Među njima napetost raste sve do tragičnog završetka."[140]

Nastajanjem razvijene, velike kulture nastaju i dva prastaleža – plemstvo i svećenstvo. Ti veliki staleži su sasvim nešto drugo od profesionalnih grupa, npr. obrtnika, činovnika, umjetnika. Oni su simboli u mesu i krvi, čije cjelokupno biće ima simbolično značenje i po načinu mišljenja i po djelovanju. Oni su izraz visokoga disciplinskog odgoja i obrazovanja, izraz osobne kulture. U jednom i drugom prastaležu u osnovi je jedna ideja. Ona im daje snažno osjećanje ranga koji je izvan svake kritike. Ta ideja uspostavlja dužnost poštovanja samoga sebe, samosvijesti i najsurovije samodiscipline, pri čemu se ni smrt ne isključuje. Ona daje tim obim staležima historijsku nadmoćnost te su oni sasvim nešto drugo nego seljaštvo i građanstvo. Oni utjelovljuju ideje koje se među sobom isključuju. Plemić – ratnik i pustolov živi u svijetu či-

138 O. Spengler, *ibid.*, str. 38.

139 O. Spengler, *ibid.*, str. 39.

140 O. Spengler, *ibid.*, str. 39-40.

njenica, a svećenik – znanstvenik i filozof u svome svijetu istine. Pravi stalež je plemstvo, skupni pojam krvi i rase, struja bića u najsavršenijem obliku. A svećenstvo je pravi protu-stalež, stalež odricanja, ne-rase, neovisan o zemlji i tlu, za razliku od plemića.

U svim velikim kulturama postoji i seljaštvo, koje je rasa uopće, možemo kazati "priroda" sama. Dok je "društvo" grupa klasa i staleža, dakle više umjetno i prolazno. Ali historija svih klasa i staleža je svjetska historija na najvišem stupnju, te u tom odnosu seljaštvo izgleda nehistorijsko. "Svaka prava historija počinje time što se oblikuju, kao takva, dva *prastaleža*, plemstvo i svećenstvo, i što se izdižu iznad seljaštva. Suprotnost velikoga i malog plemstva, kralja i vazala, svjetovne i duhovne moći, jest osnovni oblik svake ranohomerovske, starokineske, gotičke politike, dok se stil historije preobražava s gradom, s *građanstvom*, s *trećim staležom*. Ali se cjelokupni smisao historije skuplja isključivo u staleškoj svijesti tih staleža. *Seljak je nehistorijski*. Selo je izvan svjetske historije, i sav razvoj od 'trojanskog' pa do mitridatskoga rata i od saksonskih careva pa do svjetskoga rata, prolazi iznad ovih malih točaka na tlu, prigodno ih uništavajući, koristeći se njihovom krvi, ali ne dodirujući nikada njihovu iznutricu.

Seljak je vječni čovjek, nezavisan od svake kulture, koja svija gnijezdo po gradovima. On joj prethodi, on je nadživljuje, nastavljajući rađati se potmulo s roda na rod, ograničen na pozive i sposobnosti vezane za zemlju, mistična duša, suhi razum, vezan za ono što je praktično, ishodište i vječno tekući izvor krvi, koja u gradovima gradi historiju svijeta."[141]

Kasnije, s nastankom gradova pojavljuje se i "treći stalež", građanstvo, koje također prezrivo gleda na selo, koje je svuda oko njega tupo i neizmijenjeno. Ono jednako tako gleda prezrivo i na prastaleže, plemstvo i popove, kao duhovno inferiorne i historijski anakronične. Ali u biti, ono kao i seljaštvo, ostaje ne-stalež, jer nema već navedena svojstva prastaleža. Taj tzv. treći stalež je bio protest protiv simboličkog života uopće, on odbacuje sve razlike koje se ne mogu opravdati razumom ili korisnošću. Ali on je nasuprot vezanosti seljaštva, sloboda kao stalež. Građanstvo pripada kulturi i obuhvaća sve pripadnike kulture pod imenom narod, populus, demos. A građanstvo, s razvojem znanosti i tehnike, velikih gradova i mase čini i završno razdoblje kulture – civilizaciju. "Civilizacija nalazi pred sobom taj pojam i uništava ga pojmom četvrtog staleža, *mase*, koji načelno odbacuje kulturu sa svim njenim nastalim oblicima. To je nešto apsolutno bezoblično, nešto što svaku vrstu oblika, sve razlike po rangu, sređeni posjed, sređeno znanje

141 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II. sv. str. 113.

proganja s mržnjom. To je novo nomadstvo svjetskih gradova, za koje robovi i barbari u antici, čudra u Indiji, i sve ono što je čovjek, ravnomjerno obrazuju nabujalo nešto, nešto što se potpuno raspalo svojim porijeklom, što ne priznaje svoju prošlost a nema budućnost. Tako četvrti stalež postaje izraz one historije koja prelazi u bezhistoričnost. Masa je kraj, radikalno *ništa*."[142]

Spengler je ne jednom varirao u svom opsežnom djelu bitnu i vodeću svoju koncepciju o kulturi i civilizaciji. Kultura je za njega pravi, izvorni, stvaralački historijski fenomen, a civilizacija njezina mumija. Evropska kultura Zapada razlikuje se prije 1800. godine i nakon nje. Prvo razdoblje, koje se uglavnom poklapa s feudalnim razdobljem, u kojemu su plemstvo i svećenstvo postojali i vladali kao pravi staleži, izrastanje je bujnog života koji u jednom moćnom dahu počinje od djetinjskih dana gotike do Goethea i Napoleona. Ovo drugo razdoblje je umjetni iskorijenjeni život naših velikih gadova. Zato su i svi pokušaji popravka ili preoblikovanja ovoga svijeta, bez obzira na to radi li se o liberalnim i socijalističkim pretenzijama, uzaludni. Civilizacija moderne Europe i Amerike je kraj suvremene kulture, te bi se možda moglo govoriti "da i u slijedećem tisućljeću nadođe kakav umorni zaostatak, možda negdje u ravnici između Visle i Amura, no borba između prirode i čovjeka koji se svojim povijesnim bitkom pobunio protiv nje, ovdje je *praktično dovršena*."[143]

Za razumijevanje historije kao historije velikih kultura Spengler je razmatrao i niz drugih problema među kojima je posebnu pažnju posvetio pitanjima naroda, rase i jezika. Ponajprije se suprotstavio shvaćanju da svjetsku historiju treba shvatiti kao historiju "naroda". Ljudi, a ne "narodi", naseljavaju zemlju te se njihova sudbina određuje time što tjelesni niz roditelja i djece, krvna veza stvara prirodne grupe koje teže pustiti korijen na jednom tlu. Time je dano jedno trajanje kozmičko-biljolike strane bića što Spengler naziva rasom. Rodovi, porodice, plemena – sve su to oznake za činjenicu krvi koja perzistira pomoću rasplođivanja. Čovjek, dakle, kao element rase ujedno je i posjednik jezika kao oblik saobraćanja budnog bića među sobom. Ali porijeklo i razvitak rasne strane i jezične strane u jednom te istom stanovništvu međusobno su potpuno neovisni. "Rasa je nešto kozmičko i duševno. Ona je uvijek na neki način periodička i uvjetovana u svojoj srži velikim astronomskim odnosima. Jezici su kauzalne tvorevine; oni djeluju polar-

142 O. Spengler, *ibid.*, str. 445.

143 O. Spengler, *Čovjek i tehnika*, str. 42. U drugom svesku svoga glavnog djela Spengler je pisao da je "Tolstojevo kršćanstvo bio nesporazum. On je govorio o Kristu, a mislio je na Marxa. Kršćanstvu Dostojevskog pripada sljedeće tisućljeće." (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II. sv., str. 236-237.)

nošću svojih sredstava. Mi govorimo o instinktima rase, a o duhu jezika. Ali to su dva različita *svijeta*. Rasi pripada najdublje značenje riječi vrijeme i čežnja, jeziku prostor i strah. Sve je to bilo zatrpano dosad pod pojmom 'narod'."[144]

Narod je za Spenglera "jedinstvo duše", pa se može reći da sve velike događaje historije nisu izveli narodi, nego su ti događaji izazvali, stvorili narode. Narodi nisu ni jezična, ni zoološka, ni politička jedinstva, nego duševna. Zato postoje narodi i prije kulture, u kulturi i nakon propasti kulture. U desetom stoljeću se u Europi iznenada budi faustovska kultura u raznim svojim oblicima. Iz narodnih tvorevina u karolinškom carstvu odjednom nastaju Nijemci, Francuzi, Španjolci, Talijani. Dosad se mislilo da su Heleni stvarali grčku kulturu, kao i drugi narodi svoje kulture. Spengler drži da stvar treba shvatiti obrnuto. "Velike kulture su nešto sasvim prvobitno, nešto što se uzdiže iz najdubljih osnova duševnosti. Nasuprot tome, narodi koji pripadaju jednoj kulturi nisu po svom unutrašnjem obliku, po svojoj cjelokupnoj pojavi, začetnici nego su *djela* te kulture. Ove tvorevine koje zahvaćaju i oblikuju ljudstvo kao materijal, imaju stil i historiju stila sasvim kao i umjetnički rodovi i načini mišljenja. Atenski narod nije ništa manje simbol nego dorski hram, Englez ništa manje nego moderna fizika. Postoje narodi apolinijskog, magijskog, faustovskog stila. 'Arapi' *nisu* stvorili arapsku kulturu. Magijska kultura, započeta u Kristovo vrijeme, ustvari je proizvela arapski narod kao svoju posljednju veliku narodnu tvorevinu, koja, kao i jevrejska i perzijska, predstavljaju vjersku zajednicu, islam. Svjetska historija je historija velikih kultura. A narodi su samo simbolički oblici u kojima čovjek tih kultura, obuhvaćen njima, ispunjuje svoju sudbinu."[145]

Vjerujući da pranarodi i felaški narodi ne stvaraju ništa značajno, jer im se život odvija kaotično i neplanski, historijski narodi, kao proizvodi kulture, jedini imaju pravo na ime i naziv "nacije". Nacije su oni narodi koji zapravo grade gradove i zato svaka slika grada koja ima karakter, ima i nacionalni karakter. Selo je potpuno rasno i zato nema karakter, a svjetski grad, s kojim započinje civilizacija, više ga nema. Nacije su, kao i kulture, zatvorene cjeline, te se među sobom razumiju. Već u "skolastici postoji njemački, francuski i engleski način filozofskog mišljenja, i još su u modernoj fizici i kemiji za svaku naciju vidno različiti naučne metode, izbor i način eksperimenta i hipoteza, njihov uzajamni odnos, njihovo značenje za tok i cilj istraživanja. Njemačka i engleska pobožnost, njemački i španjolski običaji, njemačke i engleske

144 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II. sv. str. 133.

145 O. Spengler, *ibid.*, str. 203.

životne navike toliko su udaljene da ono što je najintimnije u svakoj tuđoj naciji ostaje za prosječnog čovjeka, a time i za javno mnijenje vlastite nacije, stalna tajna i izvor stalnih zabluda, vrlo teških po svojim posljedicama."[146]

Svaku naciju pred historijom reprezentira jedna manjina, a u ranom razdoblju razvoja nacije to je plemstvo. Nacija, ako živi i bori se, ima državu najprije kao ideju. Bez obzira na to što bismo mogli o državi kao organizaciji života govoriti i u životinjskom carstvu (mravi, pčele itd.), država velikog stila stara je samo koliko i prastaleži, plemstvo i svećenstvo. Države nastaju s kulturom i s njome propadaju. Ako je politika način na koji se biće, nacija održava, raste i trijumfira nad ostalim životnim strujama, onda je plemstvo kao izraz snažne rase pravi politički stalež. Zato je disciplinski odgoj, a ne obrazovanje, pravi politički način odgoja. "*Prastaleži* su plemstvo i svećenstvo. *Prapartija* je partija novca i duha, liberalna, partija velikoga grada. Tu leži duboko opravdanje pojmova aristokracija i demokracija, i to za *sve* kulture. Aristokratsko je preziranje duha gradova, demokratsko je preziranje seljaka, mržnja prema selu. To je razlika između staleške politike i partijske, između staleške *svijesti* i partijske *nastrojenosti*, između rase i duha, između rasta i konstrukcije. Aristokratska je savršena kultura, demokratska je započeta svjetskogradska civilizacija – dok se suprotnost ne prevlada u cezarizmu."[147]

U životu ne postoji jedna jednoobrazna struja bića, jer je život vječna i moćna različitost. Zato i razlika među narodima, te je i narod stvaran samo u odnosu na druge narode, a ta se stvarnost "sastoji u prirodnim i neuklonjivim suprotnostima, u napadu i obrani, neprijateljstvu i ratu. Rat je tvorac svih velikih stvari. Sve što je značajno u struji života postalo je pobjedom i porazom."[148] Rat je tako za Spenglera dobio metafizičku zasnovanost, jer je on za njega prapolitika svega života, i to u tolikoj mjeri da su borba i život u biti jedno te isto pa se i život gasi i nestaje kad nestane volja za borbom. Disciplinirani odgoj, borba i rat jači su od svake duhovne discipline, jer je volja za moći jača od svake teorije. Političko-socijalna teorija je nužna podloga partijske politike, prema tome razdoblja civilizacije. Jesu li pojedina učenja istinita ili lažna to je za svijet političke historije pitanje bez smisla. "Opovrgavanje" npr. marksizma spada u djelokrug akademskih rasprava. Važno je pri svemu tome jesu li ta učenja efikasna. Veliki opći pojmovi kao sloboda, pravo, čovječanstvo, napredak sveti su i prava su evanđelja. Ali ti ap-

146 O. Spengler, *ibid.*, str. 205-206.

147 O. Spengler, *ibid.*, str. 562-563.

148 O. Spengler, *ibid.*, str. 448.

straktni ideali imaju moć najviše u razdoblju od dva stoljeća i nakon toga postaju dosadni. Rousseau je to već odavno postao, a Marx će ubrzo postati takvim. "Nitko ne treba o tome da se vara, da razdoblje teorije i za nas ide kraju. Veliki sistemi liberalizma i socijalizma nastali su svi između 1750. i 1850. Marxov sistem je danas gotovo star jedno stoljeće i ostao je posljednji. U biti označava on sa svojim materijalističkim shvaćanjem historije krajnju konzekvenciju racionalizma i prema tome jedan završetak."[149] Spengler drži da je vjera u Rousseauova prava čovjeka izgubljena već oko 1848. godine, a u Marxa sa svjetskim ratom, kada zbog duševne potresenosti nastaje nova rezignirana pobožnost.

Sagledavajući tako cjelokupno historijsko zbivanje u okvirima iracionalnog nastanka i trajanja velikih kultura, Spengler je sve životne manifestacije pojedinih kultura, od filozofije, morala i religije do države, znanosti, umjetnosti, oruđa, politike, gradova itd., relativizirao u tom smislu da svaka od tih manifestacija nosi neizbrisiv pečat određene kulture i da je razumljiva samo u njezinim okvirima i za dotičnoga čovjeka koji njoj pripada. Zato samo u razdoblju razvijene kulture postoje dvije stvarno ornamentalne, a ne imitativne umjetnosti (za svaku kulturu specifične), a to je umjetnost građenja i ukrašavanja. S civilizacijom se gasi pravi ornament, a time i velika umjetnost. Prijelazno razdoblje čine u svakoj kulturi "klasicizam i romantika". Nakon toga nema velike umjetnosti, nego samo zanatski primijenjena umjetnost, što karakterizira najnovije razdoblje euroameričke civilizacije.[150]

Za Spenglera, koji je koncipirao čitavu jednu teoriju umjetnosti, stilovi ne slijede jedni iza drugih poput morskih valova, oni nemaju nikakve veze s ličnošću umjetnika, njihovom voljom i sviješću. Stil je, kao i kultura, prafenomen te stil stvara umjetnika, a ne obratno. Zato i postoji uvijek samo jedan stil, stil određene kulture. Gotika i barok, na primjer, samo su mladost i starost skupnog pojma oblika, stil Zapada koji sazrijeva i koji je sazrio. Granice jedne umjetnosti su historijske, a ne tehničke ili fiziološke. Zato je svaka umjetnost određena njenom kulturom i ne vraća se nikad više, kao što misle povjesničari umjetnosti u vezi npr. s antikom i renesansom. Svaka umjetnost je zato organizam za sebe, bez prethodnika i nastavljača. O "ponovnom rađanju" jedne značajne umjetnosti nikad nije moglo biti ni govora.[151] "Spoznali smo, konačno, da su umjetnosti *organizmi*, koji zauzimaju svoje određeno

149 O. Spengler, *ibid.*, str. 543.

150 Nije samo pitanje umjetnosti određeno okvirima pojedine kulture nego je i sa znanošću isti slučaj. "Zato i ne postoji nikakva apsolutna fizika nego samo pojedine fizike koje nastaju i nestaju unutar pojedinih kultura." (O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I. sv., str. 533)

151 Vidi O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes,* I. sv., str. 284-309.

mjesto u većem organizmu jedne kulture, da se rađaju, sazrijevaju, stare i da umiru *zauvijek*."[152]

Ista je stvar i s filozofijom. Svaka filozofija nastaje iz duše čovjeka određene kulture te se projicira u svijet, iz carstva slobode u carstvo nužnosti. Svaka epoha ima svoju vlastitu temu, koja ima značenje za tu epohu i ni za jednu drugu. Određeni filozof se u tome ne vara, a sve ono ostalo je beznačajno, stručnost i beskonačno suptilno razrađivanje pojmova i problema.

Iz svega toga slijedi, što sam već naveo, sveopći relativizam, skepticizam i pesimizam. Svaki čovjek, svaki umjetnik ili znanstvenik određeni su svojom kulturom. Njihovi pogledi, istine i djela su time zadani i ograničeni. Čuvene teorije Kanta i Laplacea, Cuviliera, Lamarcka i Darwina nose i političko-privrednu boju i svojim širokim djelovanjem upućuju na zajedničko porijeklo shvaćanja svih tih historijskih slojeva.

Ne samo relativizam nego i skepsa u vezi s budućnošću prožima cjelokupno Spenglerovo djelo. Sagledavajući razvoj historije kao organski razvoj velikih kultura, za Spenglera je naša euroamerička kultura ušla, kao i svaka dosad, u razdoblje civilizacije, tj. postupnoga propadanja. Oko hiljadu godina traje vijek svake kulture. Zato tu izlaza nema, jer je to njezina sudbina. Nema više mogućnosti daljnjeg razvoja stvaralaštva niti u znanosti, niti u umjetnosti ili filozofiji. Glavne teme su iscrpljene, glavne ideje iznesene.

"Ja pretkazujem, pisao je Spengler još u prvom svesku svoga djela: još u ovom stoljeću, razdoblju znanstveno-kritičkog aleksandrinizma, rezignacija će nadvladati volju za pobjedom znanosti. Evropska znanost ide nasuprot samouništenju profinjavanjem intelekta. Prvo su ispitivana njena sredstva – u 18. stoljeću, tada njena moć – u 19.; napokon se prozire njenu historijsku ulogu. Od skepse vodi put u 'drugu religioznost', religioznost umirućih svjetskih gradova, one bolesne unutrašnjosti, koja ne dolazi prije, nego nakon jedne kulture, grijući ostarjele duše, kao što su to radili istočnjački kultovi u kasnom Rimu."[153]

Spengler nije mimoišao ni ekonomsku problematiku, jer se život ne sastoji samo od politike, nego i od privrede. Politika i privreda su strane *jednoga* životnog bića koje teče, a ne budnoga bivstva, duha. One pripadaju rasi i jesu historija, ali prvenstvo pripada ipak političkom. Na zalazu kulture struja bića se zapleće u kameno stanište grada, te historijsko vodstvo preuzimaju novac i duh. Na mjesto herojstva i svetosti dolazi hladna građanska bistrina, novac diže duh na prijestolje, te je demokracija savršeno izjednačavanje novca i političke moći. Nad životom

152 O. Spengler, *ibid.*, str. 379.

153 O. Spengler, *ibid.*, str. 608-609.

privredno-političke samozadovoljnosti širi se kritičko-moralizatorsko svjetovno raspoloženje. Ali, politika i tu pobjeđuje. To su, u svakoj kulturi, završni stupnjevi civilizacije: borba između novca i krvi, između demokracije i cezarizma. "Dolazak cezarizma slama diktaturu novca i njeno političko oružje, demokraciju. Nakon dugog trijumfa svjetsko-gradske privrede i njenih interesa nad političkom silom oblikovanja, politička strana života se ipak pokazuje jačom. Mač pobjeđuje novac, volja za vladanjem opet podvrgava sebi volju za plijenom. Ako one sile novca nazovemo kapitalizmom, a socijalizmom volju da se oživotvori jedan moćni političko-privredni poredak iznad svih klasnih interesa, sistem *otmjene* brige i dužnosti, koji cjelinu za odlučnu bitku historije drži u čvrstoj formi, onda je to ujedno i borba između *novca i prava*. Privatne sile privrede žele slobodan put za njihovo osvajanje velikih imanja. Ni jedno zakonodavstvo ne smije im stajati na putu. One hoće da donose zakone, u njihovom interesu, te se služe za to oruđem što su ga same stvorile, demokracijom, plaćenom partijom. Pravu treba, da bi se suzbilo ovaj napad, otmjena tradicija, ambicija jakih rodova, koja zadovoljenje ne nalazi u gomilanju bogatstva, nego u zadacima pravog vladanja s one strane svih prednosti novca. *Jednu silu može oboriti samo druga sila*, ne princip, a nasuprot novcu ne postoji neka druga. Novac može nadvladati i dokinuti samo krv. *Život* je prvo i posljednje, kozmičko strujanje u mikrokozmičkom obliku. To je činjenica unutar svijeta kao historije. Pred neodoljivim taktom slijeda rodova na kraju iščezava sve ono što je budno bivstvo izgradilo u svojim duhovnim svjetovima. U historiji se radi o životu i uvijek samo o životu, rasi, trijumfu volje za moći, a ne o pobjedi istina, pronalazaka ili novca. *Historija svijeta je svjetski sud:* ona je uvijek davala pravo jačem, punijem, samosvjesnijem životu, pravo naime na opstanak, bez obzira na to je li ono bilo pred budnim bivstvom pravedno, i ona je uvijek žrtvovala istinu i pravednost sili i rasi i osuđivala ljude i narode na smrt, kojima je istina bila važnija nego djela, pravednost bitnija nego moć. Tako završava drama jedne visoke kulture, taj cijeli čudesni svijet božanstava, umjetnosti, misli, bitaka, gradova opet s pračinjenicama vječne krvi, koja je jedno te isto s vječno kružnim kozmičkim valovima. Jasno, bogato oblicima budno bivstvo ponovo tone u šutljivu službu postojanja, kao što nas uče kinesko i rimsko doba careva; vrijeme pobjeđuje prostor, a vrijeme je ono koje neumoljivim tokom prolazni slučaj kulture na ovom planetu usmjeruje u slučaj čovjeka, u jedan oblik u kojem slučaj života jedno vrijeme protječe, dok se pozadi u svjetlosnom svijetu naših očiju otvaraju dinamični horizonti historije zemlje i historije zvijezda.

A za nas, koje je sudbina stavila u ovu kulturu i u ovaj trenutak njena postajanja, u kome novac slavi svoje posljednje pobjede, a njegov se

nasljednik, cezarizam, polako i nezadrživo približava, time je u usko opisanom krugu dan pravac htijenja i moranja, bez čega ne vrijedi ni živjeti. Mi nemamo slobodu da ovo ili ono postignemo, ali imamo slobodu da činimo ono što je nužno ili ništa. A zadatak, što ga je postavila nužnost historije, *riješit će se*, s pojedincem ili protiv njega."[154] Ovo su bile i završne riječi njegova opsežnog i intrigantnog djela.

Spengler je u naturalističko-dijalektičku sliku svijeta, koja se u najširim obrisima poklapala s tadašnjim znanstvenim rezultatima, u čemu je bio blizak ne samo Nietzscheu nego i materijalistima i evolucionistima, inkorporirao cikličko-organicističku koncepciju kultura, koje iracionalno nastaju iz nekih apolinijskih, magijskih ili faustovskih duša i koje su upravo zbog toga u sebi zatvorene sa sudbinskim početkom i krajem. Tu Spengler dijalektičar ustupa mjesto misliocu koji robuje jednoj apriornoj shemi i koju ne želi napustiti ni onda kada mnogo šta govori protiv nje. Spengler je dobro zaključivao da sve što je postalo jest i prolazno: i narodi, i jezici, i rase i kulture. Ali ne u tom smislu da su te kulture zatvorene i da se ne mogu razvijati u svoje više stupnjeve. Svaki život, pa i historijski, ima svoje krize. Ali to ne znači da su nesavladive.

O nekim temeljnim Spenglerovim koncepcijama već sam iznio svoje mišljenje tokom samog prikaza. Nema sumnje da je Spengler bio veoma talentiran mislilac, dobar promatrač široke kulture i velikog znanja. Njegovo djelo je sugestivno i živo pisano, te s obzirom na mnoga svoja svojevrsna pa i originalna stajališta, kao i bogatstvo kulturno-historijskog sadržaja, nije čudno da je imao široku publiku i veliku popularnost. Ali, neke temeljne koncepcije nisu mogle i ne mogu izdržati ozbiljniju filozofsku kritiku. A to je ponajprije njegov koncept kulture kao organizma. Kulture, kao i sve historijsko, nisu strukture organskoga, nego historijskog svijeta, te se njihov razvoj i propadanje ne mogu objasniti paralelama s organskim svijetom, nego kategorijama, uzrocima, zakonima itd. historijskog svijeta. Zato su kod Spenglera mnoge analogije, usporedbe ili tvrdnje veoma subjektivne i proizvoljne, a pokatkad i netočne. Jednako tako je u velikoj mjeri promašio u predviđanju razvoja suvremene euro-američke kulture. Sapet svojom organicističkom koncepcijom kulture Spengler nije mogao naći izlaz iz suvremenih historijskih proturječja, koja je i sam u velikoj mjeri dobro zapažao.

Svojim konzervativnim i anakronim političkim stavovima, kao i iracionalnim, mogao je djelovati na konzervativne i reakcionarne snage svoga vremena. Kod mnogih mladih njemačkih nacista nailazio je na velike simpatije, iako ga nacionalsocijalizam nije mogao uzvisiti kao svog ideologa. Spengler nije zastupao rasnu teoriju, a svojom koncep-

154 O. Spengler, *ibid.*, II. sv., str. 634-635.

cijom propasti zapadnoevropske kulture nije odgovarao nacističkim ideolozima novoga njemačkoga hiljadugodišnjeg carstva totalitarizma. A kad se uzme u obzir da je Spengler barem pomislio i dopuštao mogućnost rađanja jedne nove kulture na moralnim shvaćanjima Dostojevskog, od Visle do Amura, kako je pisao, onda je jasno da je to bilo u potpunosti neprihvatljivo njemačkom fašizmu koji je slavenske narode držao manje vrijednima i inferiornima.

Treba još spomenuti da u njegovu opusu, koji je jedinstven po svojoj organicističkoj osnovi i strukturi, ima mnogo toga što je Spengler prihvatio i od mislilaca s kojima se inače ne slaže. On nikada ne citira Bergsona, ali ima dosta toga bergsonovskoga u njegovu djelu; on je protivnik demokracije kao i socijalizma i marksizma, ali ima mnogo misli i stavova koje je mnogo prije njega izrekao Marx, kao i neki drugi filozofi i znanstvenici.

Bez obzira na sve to, njegovo djelo ostaje ipak daroviti pokušaj "prevrednovanja dosadašnjih vrijednosti" s mnogim točnim zapažanjima i mnogim opravdanim kritikama suvremene civilizacije. Mogao bih se u potpunosti složiti s benevolentnim i uravnoteženim kritičarem Troeltschom, koji je u svojoj recenziji priznao mnoge pozitivne značajke njegova djela zaključivši, međutim, da bismo, prihvaćajući Spenglerove temeljne stavove, doživjeli najteži gubitak jer bismo jednostavno odbacili mukotrpno postignuti kritički racionalizam, empirijsku egzaktnost i trijezno istraživanje kauzaliteta. Bez toga bismo sigurno zapali u novo zbrkano barbarstvo te bi i samo Spenglerovo djelo u tom slučaju aktivno pridonijelo propasti Zapada.[155]

Georg Lukács

U razdoblju oko 1920. godine duhovi su još bili veoma uzbuđeni. Vjerovalo se, kod onih najradikalnijih, da se nalaze na pragu presudnih i velikih revolucionarnih okršaja i prijeloma. Već smo vidjeli kako su to u Njemačkoj doživljavale grupe oko novih komunističkih partija i kako ih je upravo Lenjin upozoravao da se ne mogu odbacivati sve dotadašnje forme borbe (parlament, sindikati itd.). U istom tomu revolucionarnom romantizmu živio je i Lukács, koji je doživio revoluciju u Mađarskoj i u njoj aktivno sudjelovao. I sam je poslije u predgovoru novom izdanju *Povijesti i klasne svijesti,* iz 1967. godine, pisao: "Tek s ruskom revolucijom otvorila se i meni perspektiva budućnosti u samoj

155 Vidi kritički prikaz E. Troeltscha u: *Historische Zeitschrift* 120. sv., München und Berlin 1919.

zbilji; već s padom carizma, a pogotovo s obaranjem kapitalizma. Naše poznavanje činjenica i principa bijaše tada vrlo ograničeno i nedovoljno, no usprkos tome vidjeli smo da se – konačno! konačno! – čovječanstvu otvorio put s onu stranu rata i kapitalizma... Kao član unutrašnjeg kolektiva časopisa 'Kommunismus' živo sam sudjelovao u izgrađivanju 'lijeve' političko-teorijske linije. Ona se oslanjala na tada još vrlo živo vjerovanje da veliki revolucionarni val, koji bi imao čitav svijet ili bar čitavu Evropu za kratko vrijeme odvesti u socijalizam, nipošto nije opao porazima u Finskoj, Mađarskoj i Münchenu. Događaji kao što su bili Kappov puč, zauzimanje tvornica u Italiji, poljsko-sovjetski rat, štoviše i martovska akcija, jačali su u nama to uvjerenje o brzo nadolazećoj svjetskoj revoluciji, o skorom totalnom preobražaju cijeloga kulturnog svijeta."[156]

Sasvim je razumljivo da je ovaj revolucionarni aktivizam i teorijski gurnuo u prvi plan aktivističku stranu Marxove filozofije i dijalektike. A to je značilo ponovno shvatiti dijalektiku kao revolucionarnu metodu mišljenja kojoj koncepcija ljudske prakse objašnjava permanentni karakter i bit ljudskoga bivstvovanja. To je ujedno značilo suprotstaviti se običnom evolucionizmu i darvinizmu primijenjenima na historiju, kao i raširenom mišljenju, posebno u njemačkoj socijaldemokraciji, da treba napustiti Hegelovu dijalektiku i vratiti se Kantu, osobito njegovoj etici. Lukács i Korsch bili su najreprezentativniji predstavnici toga pokušaja da se prodre u najdublje osnove Marxova mišljenja i ostane vjeran njegovoj revolucionarnoj misli.

Georg Lukács (1885–1971) rođen je u Budimpešti u imućnoj obitelji, što mu je omogućilo da svoje studije provede uglavnom u Njemačkoj, gdje je imao prilike slušati neke od najpoznatijih filozofskih ličnosti toga vremena i družiti se s njima. G. Simmel mu je bio profesor, a u Weberovu krugu u Heidelbergu imao je prilike raspravljati ne samo s najsnažnijom znanstvenom i teorijskom ličnošću M. Weberom, nego i s mnogima koji su se okupljali u njegovu krugu. Tako je Lukács izgrađivao svoje teorijske koncepcije na najboljim tradicijama evropske filozofske i kulturno-historijske misli, a njegov prvi susret s Marxom potkraj gimnazijskog doba obnovio se u tom razdoblju u mnogo temeljnijem smislu. Prvi njegovi radovi iz tog razdoblja (*Teroija romana*, 1916; *Promjena funkcije historijskog materijalizma*, 1919. i drugi) pokazuju da je Lukács pokušao sjediniti Hegelovu i Marxovu misao u razmatranju o historiji, pri čemu je postojao i utjecaj mađarskoga "lijevosocijalističkog" ideologa sindikalizma Ervina Szabe. O tom je utjecaju Lukács

156 Georg Lukács, *Povijest i klasna svijest. Studije o marksističkoj dijalektici*, Predgovor iz 1967. god., Zagreb 1970, str. 10 i 12.

poslije pisao da je u mnogo čemu bio pozitivan, ali jednako tako opterećen apstraktnim subjektivizmom i etizirajućim momentima.[157]

U takvim idejnim previranjima zatječe ga prvi veliki obračun najvećih imperijalističkih sila te se Lukács, kao protivnik rata i humanistički usmjeren, pridružuje radničkom pokretu i prihvaća marksističku kritiku buržoaskoga svijeta. Aktivno sudjeluje u mađarskoj revoluciji te radi kao komesar za prosvjetu u novoj vladi Béle Kuna, a zatim i kao komesar u tadašnjoj revolucionarnoj armiji.

Nakon poraza mađarske revolucije, Lukács emigrira u Beč koji je tada bio stjecište emigranata iz mnogih srednjoevropskih zemalja, ali su imali i česte kontakte s njemačkim, francuskim, talijanskim i drugim komunistima. U takvim okolnostima organiziraju časopis "Kommunismus" koji je neko vrijeme bio glavni organ ultralijevih strujanja u III. internacionali. "Naš je časopis", pisao je Lukács u već citiranom kasnijem predgovoru, "htio poslužiti mesijanskom sektaštvu što je u svim pitanjima ispoljavao najradikalnije metode, što je na svakom području proglašavao totalni raskid sa svim institucijama, oblicima života itd. što su potjecali iz građanskog svijeta. Time je trebalo što više razviti nekrivotvorenu klasnu svijest u avangardi, u komunističkim partijama i komunističkim omladinskim organizacijama. Moj polemički članak protiv sudjelovanja u građanskim parlamentima tipičan je primjer ove tendencije. Njegova je sudbina – Lenjinova kritika – meni omogućila prvi korak prevladavanju sektaštva."[158]

U tom razdoblju, od 1919. do 1922. godine, Lukács piše izvjestan broj članaka i rasprava koje je zatim skupio u poznatoj knjizi *Povijest i klasna svijest*, koja je objavljena na njemačkom jeziku u Berlinu 1923. Već sam podnaslov – "Studije o marksističkoj dijalektici" – upućuje na Lukácsevu temeljnu intenciju: suprotstavljanje i kritika marksizma II. internacionale, koji je, u najvećem broju slučajeva, podcjenjivao dijalektiku, a time i najvećega dijalektičara Hegela, vjerujući da je on izvršio negativni utjecaj na Marxa. To je i sam Lukács jasno ustvrdio u navedenom predgovoru: "S jedne strane naime, povratak na Hegelovu dijalektiku znači jak udarac revizionističkoj tradiciji; već je Bernstein htio, što više prije svega, odstraniti iz marksizma, sub titulo 'znanstvenosti', sve ono što podsjeća na Hegelovu dijalektiku. A njegovim teorijskim protivnicima, prije svega Kautskome, nije bilo ništa više strano od obrane ove tradicije. Za revolucionarni povratak marksizmu bila je dakle

157 Vidi G. Lukács, *Mein Weg zu Marx. Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied und Berlin 1967. (prvi put izašlo u "Internationale Literatur", 3 Jg, Heft 2, 1933.)

158 G. Lukács, *Povijest i klasna svijest* (Predgovor iz 1967.), str. 13.

pojmljiva obaveza da se obnove hegelovske tradicije marksizma. *Povijest i klasna svijest* znači tada možda najradikalniji pokušaj da se ponovo aktualizira ono revolucionarno u Marxa obnavljanjem i daljnjim razvijanjem Hegelove dijalektike i njegove metode."[159]

Lukács je tada Marxovu dijalektiku shvatio samo kao dijalektiku historije i usmjerio svoja razmišljanja i analize na mnoga pitanja historije, historijske metode, kao i karaktera proleterske borbe, što je u to vrijeme bilo, s obzirom na revolucionarna gibanja, u središtu pažnje. Iako je točno da je Marx uglavnom pisao samo o historiji i da je njegovo materijalističko shvaćanje historije ograničeno na historijsko bivstvo, činjenica je da je Engels interpretirao njihovu zajedničku dijalektičku metodu mnogo šire i primjenjivao je i na prirodne procese. Zato je Lukácseva bilješka ispod teksta već u prvom članku *Šta je ortodoksni marksizam?* izazvala cijelu uzbunu, osobito kod ruskih marksista (što sam već u poglavlju o Rusiji pokazao), jer je Lukács izričito ograničio dijalektiku samo na historijsko područje.[160] Lukács je u ovom djelu suzio područje dijalektike i imao je, kako je i sam poslije pisao, krivo. Ali, kao što je čest slučaj u razvoju ljudske misli, sužavanje predmeta istraživanja omogućilo je talentiranom misliocu mnogo veću produbljenost i osjetljivost na tu izvanrednu kompleksnost historijskoga bivstva, što je rezultiralo nekim veoma važnim spoznajama koje su utjecale na cijele struje filozofije unutar marksizma i izvan njega.

U toj intenciji da ponovno uspostavi dijalektiku u njezinu najrazvijenijem obliku, a to je značilo potrudit se prodrijeti u bit Hegelova i Marxova mišljenja, Lukács nasuprot tadašnjemu empirizmu ističe kategoriju *totaliteta* kao bitnu za razumijevanje društvenih procesa. Treba odmah istaknuti da ovo stajalište nije bilo nepoznato A. Labrioli, G. Plehanovu ili M. Weberu, ali je tek u ovom djelu taj problem istaknut sa svom relevantnom razradom i naglaskom. Citirajući Marxovo mišljenje iz *Bijede filozofije,* da odnosi proizvodnje svakog društva tvore jednu cjelinu, Lukács zaključuje kako je baš to metodičko ishodište i ključ upravo *historijske* spoznaje društvenih odnosa. "Ovo dijalektičko stajalište totaliteta, koje se prividno tako jako udaljuje od neposredne

159 G. Lukács, *ibid.*, str. 21.

160 U toj bilješci Lukács je pisao: "Ovo ograničavanje metode na historijsko-socijalnu zbilju vrlo je značajno. Nesporazumi koji nastaju iz Engelsova prikazivanja dijalektike zasnivaju se bitno na tome što Engels – slijedeći krivi Hegelov primjer – proširuje dijalektičku metodu i na spoznaju prirode. Dok odlučujuća određenja dijalektike: uzajamno djelovanje subjekta i objekta, jedinstvo teorije i prakse, povijesna izmjena supstrata kategorija kao osnova njihove promjene u mišljenju itd., ne postoje u spoznaji prirode. Za opširnije razmatranje ovih pitanja nema ovdje na žalost nikakve mogućnosti." (*Povijest i klasna svijest*, str. 55-56.)

zbilje, koje tobože konstruira zbilju na tako 'neznanstven' način, uistinu je jedina metoda kojom se zbilja može misaono reproducirati i shvatiti. Konkretni je totalitet dakle prava kategorija zbilje."[161]

Suprotnost između opisivanja nekoga parcijalnog momenta povijesti i povijesti kao jedinstvenoga procesa bitna je metodička razlika i suprotnost. Pri analizi i obrađivanju jedne epohe ili nekoga pojedinačnog područja to jedinstveno shvaćanje povijesnog procesa kao totaliteta pokazuje se presudnim. Jer, sasvim je moguće da neko posve točno spozna i opiše neki historijski događaj, a da ipak nije sposoban shvatiti taj događaj prema njegovoj zbiljskoj funkciji u povijesnoj cjelini kojoj pripada. Tek ovo spoznavanje nekog predmeta iz njegove funkcije u *određenom* totalitetu u kojemu on fungira, osposobljuje dijalektičko promatranje totaliteta – i jedino njega – da shvati zbilju kao povijesno događanje. U istraživanju historijskih procesa, jednako kao i u prirodnim znanostima, neizbježno je apstrahiranje i izoliranje pojedinih elemenata i područja zbivanja, pa i čitavih kompleksa problema da bi ih se bolje i uspješnije spoznalo. "No, ostaje odlučno, da li je ovo izoliranje samo sredstvo za spoznaju cjeline, tj. da li se ono stalno pripaja pravoj cjelokupnoj povezanosti, što je ovo izoliranje pretpostavlja i zahtijeva, ili pak da li ova apstraktna spoznaja izoliranog djelomičnog područja čuva svoju 'autonomiju' i ostaje samosvrhom. Za marksizam dakle, na kraju krajeva, ne postoji nikakva samostalna pravna znanost, nacionalna ekonomija, historija itd., nego samo jedna jedina, jedinstvena – povijesnodijalektička – znanost o razvitku društva kao totaliteta."[162]

Zanimljivo je koliko je Lukács duboko ponirao u dubine Marxove misli, jer je ovu istu misao Marx formulirao u svojim filozofskim manuskriptima iz 1844. godine, koji u to vrijeme još nisu bili poznati. To se isto desilo, kao što ćemo vidjeti, i s nekim drugim problemima, posebno s problematikom otuđenja i postvarenja koja čini i bitni dio ovoga Lukácseva djela.

Lukács je bio toliko impresioniran tom spoznajom i stajalištem totaliteta do kojeg je došao pronicljivom analizom Hegelove i Marxove filozofije, da je zaključivao da je "*vladavina kategorije totaliteta nosilac revolucionarnog principa u znanosti*",[163] te je na temelju toga čak mislio da odlučna razlika između marksizma i građanske znanosti nije prevlast ekonomskih motiva u objašnjenju povijesti, nego stajalište totaliteta. Iako ovo nije s obzirom na Marxovo mišljenje potpuno točno i precizno, Lukácsevo metodološko isticanje kategorije totaliteta sprječa-

161 G. Lukács, *ibid.*, str. 63.

162 G. Lukács, *ibid.*, str. 84.

163 G. Lukács, *ibid.*, str. 83.

va izoliranje i prenaglašavanje ekonomskog momenta, što je bio slučaj kod mnogih vulgarnih marksista, o čemu je i Engels pisao i upozoravao u svojim pismima pri kraju života.

Lukács je, nadalje, držao da gledište totaliteta ne određuje samo predmet nego i subjekt spoznaje. Građanska znanost, po njegovu mišljenju, razmatra pojave društva uglavnom sa stajališta individuuma, a s tog stajališta ne može proizići nikakav totalitet, nego najviše aspekti jednoga djelomičnog područja kao što su npr. nepovezane činjenice ili apstraktni djelomični zakoni. "Totalitet predmeta može se postaviti samo onda ako je subjekt koji postavlja sam jedan totalitet; ako je on stoga, da bi samog sebe mislio, primoran da misli predmet kao totalitet. Ovo gledište totaliteta kao subjekta predstavljaju u modernom društvu jedino i isključivo *klase*".[164] Lukács je u vezi s ovakvim postavljanjem i rješavanjem toga pitanja držao da je Marx, posebno u *Kapitalu*, razmatrao svaki problem s ovoga aspekta, te da je upravo zato korigirao Hegela još temeljnije nego u pitanju "idealizma" i "materijalizma", jer je kod Hegela još uvijek postojalo kolebanje između "velikog pojedinca" i apstraktnoga narodnog duha.

Za dijalektičku metodu je dakle bitna spoznaja totaliteta historijskog procesa. Za nju ideološki i ekonomski problemi prestaju biti kruto odvojeni, te se problematska povijest zaista pretvara u povijest problema. "Literarni, znanstveni izraz nekog problema javlja se kao izraz društvene cjeline, kao izraz njezinih mogućnosti, granica i problema. Literarno-povijesno obrađivanje problema može time najčišće izraziti problematiku povijesnog procesa. Povijest filozofije pretvara se u filozofiju povijesti."[165]

Lukács je i jednostranost ekonomskog fatalizma i etičkog utemeljenja socijalizma objašnjavao napuštanjem razmatranja totaliteta, jer se time rastvara i jedinstvo teorije i prakse. Djelovanje, praksa, u biti je prožimanje, mijenjanje zbilje. Ona se može shvatiti i prožeti samo kao totalitet, a za ovo je sposoban samo takav subjekt koji je i sam totalitet. Već je bilo rečeno da samo "*klasa može djelatno prožeti društvenu zbilju i promijeniti je u njezinu totalitetu*". Zato je "kritika" koja se provodi s ovoga gledišta, budući da je razmatranje totaliteta, dijalektičko jedinstvo teorije i prakse. Ona je u nerazdvojnom dijalektičkom jedinstvu istovremeno i razlog i posljedica, istovremeno odraz i motor povijesno-dijalektičkog procesa. Proletarijat kao subjekt mišljenja društva jednim udarcem raskida dilemu nemoći: dilemu fatalizma čistih zakona i etike čistog uvjerenja."[166]

164 G. Lukács, *ibid.*, str. 85.

165 G. Lukács, *ibid.*, str. 92.

166 G. Lukács, *ibid.*, str. 98.

Lukács konkretizira ovu opreku stajališta totaliteta i stajališta koje povijest promatra kao ukupnost pojedinačnih činjenica, izoliranih zbivanja ili samo djelovanja individuuma. Pri tome uzima kao primjer građansko-ekonomsko tretiranje funkcije stroja i Marxovo gledište. Navodeći Marxovo mišljenje iz *Kapitala* da proturječnosti i suprotnosti u kapitalističkoj primjeni stroja ne potječu od samog stroja nego iz njegove kapitalističke primjene, Lukács zaključuje da građanski način promatranja taj stroj promatra u njegovoj izoliranoj osebujnosti te mu njegovu funkciju u kapitalističkom proizvodnom procesu dodjeljuje kao "vječitu" bitnu srž, kao nerazdvojni sastavni dio njegove "individualnosti". To znači, metodički promatrano, da ovaj način sagledavanja pravi iz svakoga povijesnog predmeta neku nepromjenjivu monadu čije su odlike, što ih ona posjeduje, vječne i neodstranjive bitnosti. Rezimirajući ova svoja razmatranja i analize, Lukács je zaključivao da se kategorijalna izgradnja ljudskog svijeta pojavljuje kao sistem dinamički promjenjivih odnosa u kojima se odvija razračunavanje između čovjeka i prirode, kao i između čovjeka i čovjeka (klasna borba itd.). "Izgradnja i hijerarhija kategorija na taj način znače stupanj jasnoće svijesti čovjeka o temeljima svoje egzistencije u tim svojim odnosima, dakle, njegovu svijest o samome sebi. Ta izgradnja i ta hijerarhija, međutim, istodobno su stožerni predmet povijesti. Povijest se više ne pojavljuje kao neko zagonetno zbivanje što se odvija *na* čovjeku i *na* stvarima, što bi moralo da se objašnjava zahvaćanjem transcendentnih sila, ili osmišljava odnosom spram – povijesti – transcendentnih vrijednosti. Povijest je, naprotiv, s jedne strane – dosad zacijelo nesvjestan – proizvod djelatnosti samih ljudi, s druge strane, slijed onih procesa u kojima se prevraćaju oblici te djelatnosti, ti odnosi ljudi spram sebe samih, spram prirode i spram drugih ljudi. Ako dakle – kao što je prije naglašeno – kategorijalna izgradnja nekog društvenog stanja nije neposredno povijesna, tj. empirijski povijesni slijed u realnom nastajanju nekog određenog oblika opstanka ili mišljenja nipošto nije dostatan za svoje objašnjenje, za svoje razumijevanje, onda ipak, ili točnije, upravo stoga svaki takav sistem kategorija u svom totalitetu označuje određeni razvojni stupanj cjelokupnog društva. Povijest se pak sastoji u tome što svako fiksiranje spada na neki privid: *povijest je upravo povijest neprekidnog prevraćanja oblika predmetnosti koji oblikuju opstanak čovjeka.* Nemogućnost da se iz empirijsko-historijskog slijeda tih pojedinih oblika pojmi njihova bit ne počiva dakle na tome što su ti oblici naspram povijesti transcendentni, kako to predmnijeva i mora predmnijevati građansko shvaćanje koje misli u izolirajućim određenjima refleksije ili izoliranim 'činjenicama'; nego ti pojedini oblici nisu međusobno neposredno povezani niti u simultanosti povijesne istovremenosti, niti u sukcesivnosti povijesnog

slijeda. Njihova je povezanost, naprotiv, posredovana njihovim uzajamnim položajem i funkcijom u totalitetu, tako da odbijanje te 'čisto povijesne' objašnjivosti pojedinih fenomena služi samo jasnijem osvještenju povijesti kao univerzalne znanosti: kad povezanost pojedinih fenomena biva problemom kategorija, onda se pomoću istoga dijalektičkog procesa svaki problem kategorija opet pretvara u neki povijesni problem. Dakako: u neki problem univerzalne povijesti koja se time – jasnije no pri našim uvodnim polemičkim razmatranjima – istodobno pojavljuje kao metodički problem i kao problem spoznaje sadašnjosti."[167]

Tek s tog stajališta povijest je povijest samog čovjeka te u njoj nema ništa što se ne bi moglo svesti na čovjeka i međusobne odnose ljudi. Taj obrat je u njemačkoj filozofiji učinio Feuerbach i zato je odlučno i utjecao na nastanak historijskog materijalizma. Ali njegovo pretvaranje filozofije u neku "antropologiju" pretvorilo je čovjeka u fiksnu predmetnost i time odgurnulo u stranu historiju i dijalektiku. U tome je opasnost svakog "humanizma" ili antropološkog stajališta, da se čovjeka apsolutizira a ne shvati bitno dijalektičkim.

Drugi veliki problem koji je Lukács tako ingeniozno iznio i razradio, uglavnom na temelju dotad poznatih Marxovih djela, prvenstveno *Kapitala* i poglavlja o fetišizmu robe, ali i nekih uvida građanskih filozofa, prvenstveno Simmela i Webera, pripada onim značajnim dostignućima koja su obogatila historijskofilozofsku problematiku. To je tema *postvarenja* kao važnog momenta otuđenja (alijenacije), što postaje jedna od središnjih preokupacija filozofije dvadesetoga stoljeća. Iako Lukács u ovomu svom ranom djelu još ne pravi jasne distinkcije između "opredmećenja" i "postvarenja", kao jednom od oblika otuđenja, što se izrazilo u nedovoljnoj transparentnosti i preciznosti pojedinih analiza i stavova, ipak je razrada ove problematike bio i za marksističku i za nemarksističku filozofiju značajan događaj i stalni izazov.[168]

---

167 G. Lukács, *ibid.*, str. 278-279.

168 Lukács je u Predgovoru iz 1967. tu situaciju ovako ocijenio: "Međutim, s obzirom na utjecaj knjige u ono vrijeme, a također i na njezinu eventualnu aktualnost u sadašnjosti, jedan je problem iznad svih ovih pojedinačnih razmatranja od presudnog značenja: otuđenje, koje se ovdje prvi put nakon Marxa obrađuje kao centralno pitanje revolucionarne kritike kapitalizma, i to tako da se njegovi teorijsko-povijesni, kao i metodološki korijeni svode na Hegelovu dijalektiku. Naravno, problem je bio takoreći u zraku. Nekoliko godina kasnije on je s Heideggerovim djelom *Bitak i vrijeme* (Sein und Zeit) (1927) dospio u središte filozofskih diskusija i tu poziciju nije izgubio ni danas, zahvaljujući bitno Sartreovu utjecaju, kao i njegovih učenika i oponenata. Ovdje se može prijeći preko filološkog pitanja što ga je nabacio prije svega L. Goldmann kad je u Heideggerovu djelu zapazio mjestimice jednu polemičku repliku na moju knjigu, koja naravno nije bila imenovana. Danas je sasvim dovoljno ustvr-

U jeku revolucionarnih zbivanja u Evropi, kada se potresalo buržoasko društvo, Lukács je kao komunist i angažirani mislilac prvenstveno nastojao sagledati i iznijeti bitna unutrašnja proturječja toga društva i ukazati na nemogućnost da ih ono riješi. Lukács je polazio od Marxovih analiza robe i robnog fetišizma u kojima je Marx tako duboko i originalno pokazao kako u buržoaskim odnosima ljudski odnosi dobivaju oblik odnosa među stvarima. Marx je u tim analizama ustvrdio da se tajanstvenost robnog oblika sastoji u tome što on društveni karakter njihova vlastitog rada iskazuje kao svojstva koja objektivno pripadaju samim proizvodima rada, kao njihova prirodna svojstva, a time se i društveni odnos proizvođača prema cjelokupnom radu iskazuje kao društveni odnos koji izvan njih postoji među predmetima. Ovom zamjenom proizvodi rada postaju osjetilno nadosjetilne ili društvene stvari. Društveni odnos među ljudima dobiva fantazmagorički oblik odnosa među stvarima.

Lukács polazi od tih važnih Marxovih konstatacija naglašujući ponajprije da se u tim kapitalističkim odnosima proizvodnje vlastita čovjekova djelatnost, njegov vlastiti rad suprotstavlja čovjeku kao nešto objektivno, o njemu neovisno i da ga ujedno zarobljava i u objektivnom i u subjektivnom pogledu. Objektivno zato što nastaje svijet gotovih stvari i odnosa među stvarima (svijet robe i njezina kretanja na tržištu), čije zakone čovjek postupno sve više spoznaje, ali mu se oni ipak suprotstavljaju kao tuđe sile. Subjektivno zato što radna snaga uzima za radnika, kao što je još Marx pisao, oblik robe, a njegov rad poprima oblik najamnoga rada. "Univerzalnost robnog oblika uvjetuje, dakle, kako u subjektivnom, tako i u objektivnom pogledu jednu apstrakciju ljudskog rada što se opredmećuje u robama."[169] Ako se proslijedi put razvitka radnog procesa od zanata, preko kooperacije i manufakture do strojne industrije, "pokazuje se pri tome stalno rastuća racionalizacija, sve jače isključenje radnikovih kvalitativnih, ljudsko-individualnih odlika."[170] Pokazujući koje sve posljedice za radnika proizlaze iz takvih

diti da je problem bio u zraku, naročito ako se – što ovdje nije moguće – dublje proanaliziraju postojeće osnove toga stvarnog stanja, da bi se rasvijetlilo daljnje djelovanje, miješanje marksističkih i egzistencijalističkih misaonih motiva, naročito u Francuskoj neposredno nakon Drugog svjetskog rata. Prioriteti, 'utjecaji' itd. nisu pri tome odviše interesantni. Važno ostaje samo to da su otuđenje čovjeka kao centralni problem vremena u kojem živimo jednako spoznali i priznali građanski i proleterski, politički-socijalno desno ili lijevo orijentirani mislioci." (*Povijest i klasna svijest*, str. 22-23.) U ovom Predgovoru je Lukács ukazao i na nedostatke u njegovim tadašnjim shvaćanjima, kada još nije pravio bitnu razliku između pojmova "opredmećenje" i "postvarenje" ili "otuđenje".

169 G. Lukács, *ibid.*, str. 154.

170 G. Lukács, *ibid.*, str. 155.

odnosa i takvog njegova položaja u društvenom procesu rada (svođenje rada na specijalnu funkciju koja se mehanički ponavlja, sam čovjek postaje mehanizirani dio jednog mehaničkog sistema čijim se zakonima mora bezvoljno pokoriti itd.), Lukács zaključuje da se stvaralački odnos prema radu pretvara u čisto kontemplativni odnos. Ovo kontemplativno odnošenje prema mehanički-zakonomjernom procesu kao zatvorenom sistemu, mijenja i temeljne kategorije neposrednog odnošenja čovjeka prema svijetu, tj. svodi prostor i vrijeme na jedan nazivnik, nivelira vrijeme na razinu prostora. Vrijeme postaje sve, problem je koliko radnog vremena čovjek utroši u proizvodnju jedne robe, te je čovjek u najboljem slučaju otjelovljenje vremena. Nije više riječ o kvaliteti, jer kvantiteta odlučuje o svemu, kako je još Marx pisao. "Kao što je naglašeno, zaključivao je Lukács, radnik mora samoga sebe predstavljati kao 'posjednika' svoje radne snage kao robe. Njegov se specifični položaj sastoji u tome što je ta radna snaga njegov jedini posjed. U njegovoj je sudbini za izgradnju cijelog društva tipično što to samoobjektiviranje, to bivanje-robom jedne čovjekove funkcije najupečatljivije otkriva neljudski i onečovječujući značaj robnog odnosa."[171]

Ovaj fenomen postvarenja, tj. da radna snaga postaje robom, kao jedan od oblika otuđenja, zapazili su i neki građanski mislioci. Ali oni, kao npr. Simmel ili Weber, ne idu u svojoj analizi do prafenomena postvarenja, nego te pojavne oblike odvajaju od svoga kapitalističkog tla i ovjekovječuju kao neki bezvremenski tip ljudskih odnosa uopće. Ovo je, naravno, posebna tema koju Lukács tada ne elaborira, ali koja je za filozofiju historije jedna od fundamentalnih: kako nastaju i koju ulogu u historiji imaju različiti oblici otuđenja, od idejnih do socijalnih i materijalnih, i koji su putevi njihova prevladavanja. Jesu li neki oblici alijenacije za čovjeka neprevladivi i "vječni", ili je svaki oblik alijenacije historijski uvjetovan pa prema tome i prolazan. I, na kraju, ako postoji historičnost, relativnost ovoga fenomena, jesu li mogući ljudska egzistencija i ljudski odnosi lišeni svih oblika alijenacije – to su sudbonosna pitanja za čovjeka koja se postavljaju na temelju ovih Lukácsevih interpretacija. Lukács se tada još nije upustio u ta razmišljanja, ali je problem ostao za veći dio moderne filozofije u žiži interesa, a i Lukács je, kako ćemo vidjeti u posljednjem poglavlju ovoga djela, i na kraju svoga životnog puta toj temi posvetio iznimnu pažnju.

Ovi odnosi postvarenja i kontemplativnog odnosa u procesu rada za Lukácsa se vide i u slučaju birokracije koja pokazuje sličnu prilagodbu načina života i rada, a time i svijesti, društveno-ekonomskim pretpostavkama kapitalizma. I u ovom slučaju radi se o sve jačem formal-

171 G. Lukács, *ibid.*, str. 160.

no-racionalističkom razmatranju problema, o sve većem odvajanju od kvalitativno-materijalne biti "stvari" na koju se odnosi birokratski postupak; zapravo je riječ o još monstruoznijem povećanju jednostrane specijalizacije u podjeli rada što razara ljudsku bit čovjeka. Tek je kapitalizam, s jedinstvenom ekonomskom strukturom, za cijelo društvo proizveo jednu, formalno, jedinstvenu strukturu svijesti. "Ta se pak struktura svijesti ispoljava upravo u tome što se problemi svijesti najamnog rada profinjeno, produhovljeno, ali upravo zato u jačoj mjeri ponavljaju u vladajućoj klasi. Specijalistički 'virtuoz', prodavač svojih objektiviranih i postvarenih duhovnih sposobnosti, ne biva samo promatračem naspram društvenog zbivanja (kako moderna uprava i pravosuđe itd. snažno poprima gore naznačeno ustrojstvo tvornice u opreci spram obrta, ovdje ne može biti ni naznačeno), nego također dospijeva u kontemplativan odnos spram funkcioniranja svojih vlastitih, objektiviranih i postvarenih sposobnosti. Najgrotesknije se ta struktura pokazuje u novinarstvu, gdje upravo sama subjektivnost, znanje, temperament, mogućnost izražavanja biva jednim apstraktnim mehanizmom, nezavisnim kako od ličnosti 'posjednika', tako i od materijalno-konkretne bîti razmatranih predmeta, koji se kreće prema vlastitim zakonima. 'Besavjesnost' novinara, prostitucija njihovih doživljaja i uvjerenja, pojmljiva je samo kao vrhunac kapitalističkog postvarenja."[172]

Sasvim je razumljivo da je Lukács, s obzirom na problem revolucionarne teorije i prakse, koji je u to vrijeme bio, kako smo vidjeli, posebno zaoštren, morao postaviti problem klasne svijesti. Iako je on ponajviše govorio o klasnoj svijesti buržoazije i proletarijata, to je pitanje relevantno za cijeli klasni period razvoja čovječanstva, a kao oblik društvene svijesti i za ljudsku zajednicu uopće. Konstatirajući da je odnos klasne svijesti spram povijesti, u pretkapitalističko doba bio posve drugi nego u kapitalizmu, Lukács zaključuje da je to rezultat toga što je ekonomski klasni interes kao pokretač historije tek u kapitalizmu istupio u svojoj goloj čistoći. Prave pokretačke snage koje stoje "iza pobuda povijesno djelatnih ljudi" ne mogu zato u pretkapitalističko doba nikada doći u potpunosti do jasnoće i svijesti. "One su uistinu ostale sakrivene iza pobuda kao slijepe snage povijesnog razvitka. Ideološki momenti ne 'prikrivaju' samo privredne interese, nisu samo zastave i lozinke borbe, nego dijelovi i elementi same zbiljske borbe. Naravno, ako se *sociološ-*

172 G. Lukács, *ibid.*, str. 169-170. Lukács je na ovom mjestu dao veoma zanimljive i suptilne analize građanske, posebno njemačke klasične filozofije, pokazujući kako je ona na svoj apstraktan način dolazila do svijesti o tim problemima postvarenja. "No ona istodobno nastaje u jednom miljeu gdje ti problemi dopiru do svijesti samo kao čisto misaoni, kao čisto filozofski problemi." (*Povijest i klasna svijest*, str. 196)

ki smisao tih borbi traži pomoću historijskog materijalizma, *tada* se ti interesi kao naročito odlučni *momenti razjašnjavanja*, bez sumnje mogu pronaći. Spram samoga kapitalizma postoji međutim nepremostiva razlika u tome što ekonomski momenti u njemu nisu više skriveni 'iza' svijesti, nego postoje *u* samoj svijesti (samo nesvjesno ili potisnuto itd.). S kapitalizmom, s ukidanjem staleške strukture i s izgradnjom *čisto ekonomski* strukturiranog društva klasna svijest je ušla u stadij *mogućnosti osvješćivanja*. Sada se društvena borba ogleda u ideološkoj borbi za svijest, za sakrivanje ili otkrivanje klasnog karaktera društva."[173]

Svijest buržoazije ide za tim da umanji ili prikrije nastala nova ekonomska klasna proturječja i da na bilo koji idejni i teorijski način pokuša ovjekovječiti njezin sistem proizvodnje i odgovarajuće društvene odnose kao prirodne odnose. Svijest proletarijata, naprotiv, ide za tim da pokaže historijski karakter i ovoga najnovijeg, kapitalističkog načina proizvodnje i da razriješi društvena proturječja kapitalizma njihovim prevladavanjem.

Iako je ta problematika klasne svijesti u Lukácsevu djelu primijenjena prvenstveno na moderno buržoasko društvo, ova razmišljanja imaju i principijelno značenje za filozofskohistorijsku problematiku kao pitanje karaktera društvene svijesti, njezinih izvora i njezinih mijena.

Već sam bio pokazao da Lukács kod analize problematike totaliteta zaključuje da se stvarnost mora sagledavati kao totalitet i da je za to sposoban samo onaj subjekt koji je i sam totalitet, a to je klasa. Klasnu svijest, koja se time postiže, Lukács ne shvaća kao sumu niti kao prosjek onoga što misle i osjećaju pojedini individuumi te klase, pa historijsko značajno djelovanje klase kao totaliteta biva određeno upravo od te klasne svijesti, a ne od mišljenja pojedinaca. U takvoj interpretaciji Lukácseva koncepcija klasne svijesti donekle je idealizirana poput nekoga bezličnog faktora koji ima dominantnu ulogu u historijskom procesu. Time je Lukács u izvjesnoj mjeri zanemario ulogu velikih pojedinaca

173 G. Lukács, *ibid.*, str. 121. U vezi s tim Lukács je pisao: "U pretkapitalističkim društvima nije bilo još one samostalnosti, onoga postavljanja sebe sama kao cilja, one zatvorenosti u sebe i samogospodarenja, one imanencije privrednog života, kao što se to postiglo u kapitalističkom društvu. Odatle slijedi da se historijski materijalizam ne može posve na isti način primijeniti na pretkapitalističke socijalne tvorevine kao na one kapitalističkog razvitka. Ovdje su potrebne mnogo kompliciranije, mnogo finije analize da bi se s jedne strane pokazalo koju su ulogu među snagama koje pokreću društvo odigrale *čisto* privredne snage, ukoliko je takvih u strogom smislu 'čistoće' tada uopće bilo, a s druge strane da bi se pokazalo kako te privredne snage ovdje utječu na ostale tvorevine društva. To je razlog zašto se historijski materijalizam mora mnogo opreznije primjenjivati na stara društva nego na socijalne promjene XIX. stoljeća." (*Povijest i klasna svijest*, str. 327.)

upravo za formiranje te klasne svijesti, iako je konačni zaključak prihvatljiv, da sudbina revolucija ovisi o ideološkoj zrelosti klasa koje provode te revolucije.

Ako bismo kao najbolje određenje klasne svijesti prihvatili Lukácsevu misao da klasna svijest nije ni psihološka svijest pojedinca ni masovno-psihološka svijest njihove ukupnosti "nego *svjesnim postali smisao povijesnog položaja klase*",[174] onda je navedeni zaključak o sudbini same revolucije u osnovi točan. S obzirom na proletarijat Lukács je mislio da je svaka proleterska revolucija dotad proizvela radnički savjet kao organ borbe koji izrasta u organ države, te je upravo to znak da se "klasna svijest proletarijata sprema da baš ovdje pobjednički prevlada građanski karakter svog rukovodećeg sloja. Revolucionarni radnički savjet, koji se nikad ne smije pobrkati s njegovim oportunističkim karikaturama, jedan je od oblika s kojim se svijest proleterske klase bez prestanka borila od svog postanka. Njegovo opstojanje, njegov stalni razvitak pokazuju da se proletarijat već nalazi na pragu svoje vlastite svijesti i time na pragu pobjede. Jer, radnički savjet je političko-privredno prevladavanje kapitalističkog postvarenja. Kao što radnički savjet treba da bude kadar da nakon diktature prevlada buržoasku podjelu na zakonodavstvo, upravljanje i pravosuđe, tako je on u borbi za vlast pozvan da s jedne strane pomogne sjedinjenju prostorno-vremenske raštrkanosti proletarijata, a s druge da privredu i politiku dovede do istinskog jedinstva proleterskog djelovanja i da na taj način izmiri dijalektički rascjep između neposrednog interesa i krajnjeg cilja. Ne smije se dakle nikad previdjeti razmak koji samo stanje svijesti revolucionarnih radnika odvaja od prave klasne svijesti proletarijata. No, i to stanje stvari objašnjava se iz marksističke nauke o klasnoj borbi i klasnoj svijesti. *Proletarijat se dovršava time što se ukida, time što dovođenjem svoje klasne borbe do kraja ozbiljuje besklasno društvo.* Borba za to društvo, pri čemu je i diktatura proletarijata samo jedna faza, nije samo borba protiv vanjskog neprijatelja, protiv buržoazije, nego istovremeno borba proletarijata *protiv samoga sebe*: protiv razornih i ponižavajućih utjecaja kapitalističkog sistema na njegovu klasnu svijest. Tek onda kad je proletarijat te utjecaje u sebi prevladao, izborio je on zbiljsku pobjedu."[175]

Svi su ovi stavovi razumljivi kad imamo na umu već prikazanu revolucionarnu situaciju u Evropi u tom razdoblju, a Lukácseva razmišljanja o revoluciji i prevladavanju kapitalističkog načina proizvodnje bila su uglavnom na liniji radikalnih predstavnika "komunizma savjeta". O

---

174 G. Lukács, *ibid.*, str. 138.

175 G. Lukács, *ibid.*, str. 146-147.

toj problematici su tada pisana i prva teorijska djela, ali ni Lukács ni njegovi istomišljenici nisu još pretpostavljali koliko je to složeno pitanje i koliko vremena mora proći dok se ne oformi nova socijalna svijest, koja će ne više revolucionarnim nasiljem, nego demokratskom borbom nadvisiti i prevladati alijeniranu svijest i odnose suvremenoga građanskog svijeta. Ali, za ovakve duboke socijalne preobražaje nikad nisu bile dovoljne samo godine i desetljeća, nego stoljeća.[176]

U počecima izgradnje nove historijske svijesti uvijek su prisutna izvjesna pojednostavnjenja, suviše izražene općenitosti i strastvena želja za što bržim ostvarenjem tih "novih ideala". Cijeli anarhistički pokret, na primjer, bio je rezultat takvoga stanja duha. Ali i brojni tadašnji komunisti i radikalniji socijalisti, pogotovo nakon uspješnog prevrata u Rusiji, gajili su nade u bliske velike i odsudne klasne okršaje. Ali Lukács, bez obzira na rečeno, kao ingeniozni dijalektičar i mislilac, nije zapadao u dogmatska nedijalektička predočivanja "krajnjeg cilja" ili ostvarenja nekih idealnih zamisli. "Jer krajnji cilj nije neko stanje koje na kraju kretanja, neovisno o njemu, o putu što ga to kretanje prevaljuje, bilo gdje čeka na proletarijat kao 'država budućnosti'; nije neko stanje koje se stoga u dnevnoj borbi može mirno zaboraviti i najviše u nedjeljnim propovijedima naglasiti kao uzvišeni moment nasuprot dnevnim brigama. To također nije nikakvo 'trebanje', nikakva 'ideja' koja bi bila koordinirana 'zbiljskom' procesu kao regulativ. Krajnji cilj je naprotiv onaj *odnos spram cjeline* (spram cjeline društva promatranoga kao proces) kojim svaki pojedinačni moment borbe dobiva tek svoj revolucionarni smisao."[177]

Možemo bez pretjerivanja reći da je do toga vremena ovo Lukácsevo djelo bilo najsjajniji proizvod filozofije na tradiciji Marxova mišljenja i da se moglo uspoređivati s najboljim filozofskim djelima građanske filozofije koja je imala već mnogo dulju tradiciju. S tom veoma važnom razlikom što Lukácsa njegovo socijalno stajalište nije priječilo da ide do krajnjih konzekvencija u svojoj analizi historijskog subjekta i historijskih proturječja.

Subjekt historije nije više neki transcendentalni subjekt, niti biće koje se kontemplativno odnosi prema svijetu, nego je to realni čovjek koji je, kao i njegova svijest, bitno praktički. On se stalno opredmećuje svojom djelatnošću i tako mijenjajući stvarnost mijenja i samoga sebe i svoju svijest. Zato je i priroda historijska kategorija. "Priroda je povi-

176 Tako je E. Däumig objavio *Das Rätesystem* (1919) i *Der Rätegedanke und seine Verwirklichung* (1920); R. Müller, *Was die Arbeiterräte wollen und sollen* (1919); K. Geyer, *Sozialismus und Rätesystem* (1919); *K. Korsch, Arbeitsrecht für Betriebsräte* (1922) itd.

177 G. Lukács, *ibid.*, str. 79.

jesna kategorija. To jest, što na određenom stupnju povijesnog razvitka važi kao priroda, kako je stvoren taj odnos prirode spram čovjeka i u kojem se obliku odvija njegovo suočavanje s njom, dakle, šta ima da znači priroda prema obliku i sadržaju, prema obimnosti i predmetnosti stalno je društveno uvjetovano."[178] Na taj način je i staro materijalističko stajalište odraza, koje su ponovno uspostavili tadašnji marksisti, bilo bitno prevladano aktivističkim stajalištem prakse. Mišljenje se na izvjestan način više ili manje podudara sa stvarnošću, ali ta stvarnost nije identična s empirijsko-faktičkim bivstvom, jer ona postaje, ona se mijenja upravo čovjekovom praksom.[179]

Lukács je tretirao u tom svom značajnom djelu još izvjestan broj problema koje možemo izostaviti, jer nisu izravno povezani s filozofsko-historijskom problematikom (odnos građanske i proleterske svijesti, o etičkom utemeljenju socijalizma, o slobodi, partiji itd.). Sasvim je bilo razumljivo da je ovako originalno i misaono djelo, koje je pokušalo nastaviti najbolju tradiciju na liniji Hegelove i Marxove filozofije, odmah izazvalo burne polemike i reagiranja. I ljevica i desnica među marksistima odmah su našli mnogo mjesta i stavova na kojima će zasnivati svoju ponajviše negativnu kritiku. Dok mu je Kautsky prigovarao da se vraća na mladoga Marxa, a ne na zrelog, boljevički teoretičari Zinovjev, Deborin, Sten i dr. oštro su naglašavali, kako smo već vidjeli u poglavlju o Rusiji, "opasnost" koja se krije u tom odvajanju od linije ortodoksnoga marksizma. Zinovjev je, kako smo vidjeli, javno istupio protiv te linije koju su zastupali još Korsch, B. Fogarasi, J. Revaj i dr. na kongresu Kominterne 1924. godine, a Deborin je oštro kritizirao Lukácsa ne samo za izvjesna odstupanja od marksizma nego za revizionizam i idealizam, ne dotičući se uopće svih važnih i fundamentalnih pitanja o kojima je u ovom prikazu bila riječ.[180]

Ovo miješanje partije i politike u znanstvena i filozofska pitanja imalo je dalekosežne posljedice. Sa sve većim jačanjem sovjetske birokracije te su pretenzije za sveopćom arbitražom rasle, da se na kraju, u razdoblju pobjede staljinizma u tridesetim godinama, to miješanje i

178 G. Lukács, *ibid.*, str. 322.

179 U vezi s time je Lukács među ostalim pisao: "Mišljenje i bitak, dakle, nisu u tom smislu identični da sebi međusobno 'odgovaraju', međusobno sebe 'odražavaju', da međusobno 'idu usporedno' ili se 'podudaraju' (svi su ovi izrazi samo skriveni oblici krutoga dvojstva), nego se njihova identičnost sastoji u tome da su oni momenti jednoga te istog realno-povijesnog dijalektičkog procesa." (*Povijest i klasna svijest*, str. 301-302.)

180 Vidi A. Deborin, *Lukács und seine Kritik des Marxismus*, u Abram Deborin: Nikolai Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1969.

nesloboda samostalnog istraživanja i mišljenja pretvori u stagnaciju i poslušnost, što je sovjetski "marksizam" izbacilo iz evropske i svjetske kolotečine progresivne misli.

Međutim, ovakvo djelo nije moglo ostati bez pozitivnog odjeka i utjecaja. Ono je bilo ne samo značajno u nastanku i razvoju nekih struja marksizma koje su se razvile tamo gdje su marksistički mislioci imali slobodu razmišljanja i iznošenja svojih rezultata, kao što je bio slučaj u Njemačkoj do pojave fašizma ili u Francuskoj (npr. Frankfurtska škola, francuski marksizam, a osobito napori L. Goldmanna itd.). Ono je djelovalo također, uz Marxa, i na mnoge građanske filozofe, posebno na tzv. sociologiju znanja. U tezi da je faktičko mišljenje "vezano s bivstvom" (Seinsverbundenheit des faktischen Denkens), tj. da u formiranju mišljenja postoje i neki izvanteorijski faktori koji nisu sporedni, neki građanski teoretičari, posebno u kasnijem razvoju M. Scheler, pa zatim K. Mannheim i dr., znali su iskoristiti Marxove analize problema ideologije i spomenuta Lukácseva gledišta za razvijanje jednog, s građanskog stajališta minucioznog i marksizmu u nekim momentima bliskog, istraživanja problematike svijesti i ideologije.[181]

Lukács je nakon ovoga misaonog i anticipatorskog djela napisao u tom razdoblju još nekoliko interesantnih studija.[182] Godine 1930. postaje znanstveni suradnik Marx-Engelsova instituta u Moskvi, a 1933. odlazi u Sovjetski Savez. U već navedenoj situaciji sve većeg prodora i dominacije staljinizma Lukács nije mogao nastaviti, pa i s korekcijama, na svoja dotadašnja filozofska gledanja i uvjerenja. Lukács je i sam već tada uvidio da su neke njegove teze i stajališta bili ili jednostrani ili nedovoljno diferencirani. Distanciranje od tih nedostataka nije bilo toliko teško. Ali se, pod dogmatskim tadašnjim pritiskom u Sovjetskom Savezu, morao i mnogo više distancirati nego je bilo potrebno, pa čak i privremeno napustiti filozofsku tematiku u prilog književno-teorijskoj, koja je ipak bila politički neutralnija. Tako njegove studije i rasprave o njemačkoj književnosti 18. i 19. stoljeća, o Goetheovu dobu, o estetici toga razdoblja, a nešto kasnije o problemima realizma, o najpoznatijim piscima modernog vremena (Balzacu, Heineu, Stendhalu, ruskim realistima itd.) spadaju među najvrjednija ostvarenja u svjetskoj literaturi, te Lukács postaje u međunarodnim okvirima jedan od najpoznatijih

181 Ponajprije treba navesti s obzirom na ovu problematiku Mannheimovu studiju *Ideologie und Utopie* (1929)

182 To su radovi: *Lenin*, *Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Berlin-Wien 1924; Kritičke napomene uz Buharinovu knjigu o historijskom materijalizmu, izašle u "Grünbergovu Arhivu" 11/1925; i treće djelo, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik* (Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung", 12 Jhg. 1926)

marksističkih pisaca i teoretičara. Tek nakon Drugoga svjetskog rata, a pogotovo nakon burnih mađarskih događaja 1956. godine, Lukács se ponovno vratio svom filozofskom izvoru, pa ćemo u posljednjem poglavlju imati prilike vidjeti koji su bili rezultati njegovih filozofskohistorijskih razmišljanja i studija nakon ove misaone i životne odiseje.

Kurt Breysig

Među značajnijim istraživačima historije, i u historijskom i u filozofskom smislu, nezaobilazna je i figura *Kurta Breysiga* (1866–1940), rođenog u Posenu. Svoj je radni vijek proveo u Berlinu kao izvanredni profesor od 1896. godine, a redoviti od 1923. do 1934. na katedri za historijske znanosti. Breysig je bio prvenstveno historičar te je ostavio nekoliko značajnih sinteza, među kojima treba istaknuti *Kulturgeschichte der Neuzeit* I-II (1900–1901), *Geschichte der Menschheit* (1907), *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (1905), *Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte* (1933), *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung* (1936) i *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens* (1940).

Za filozofskohistorijsku problematiku je osim djela *Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, najvažnije djelo u tri sveska, *Vom geschichtlichen Werden* (1925–1928). U tim je djelima iznio svoje shvaćanje o historiji i njezinim pokretačkim snagama. Breysig, koji izgrađuje svoja shvaćanja na golemom historijskom materijalu, sklon je kao i većina historičara izvjesnom evolucionizmu, pa mu nije strana Spencerova filozofija evolucionizma, kao ni česte usporedbe s organskim razvojem prirode, iako ne zapada u biologizam. Od velikih teoretičara i filozofa najviše je pažnje poklonio Hegelovim i Marxovim shvaćanjima, kojima posvećuje cijeli veliki drugi svezak navedenog djela o historijskom nastajanju.

Breysig pripada onim teoretičarima i istraživačima historijskog razvoja koji su pojedincu, značajnim ličnostima davali najvažniju ulogu u historijskom procesu, te se suprotstavlja svim tzv. kolektivističkim tumačenjima historije. Nije slučajno, pisao je već na početku svoga glavnoga teorijskog djela, da je u mnogim istraživanjima historije prevladalo proučavanje situacija, stilova, da je statističko-nacionalnoekonomsko gledanje potisnulo sva druga, a djelovanje pojedinaca u tim velikim kretanjima zanemarilo. Moglo bi se reći da je nastalo gotovo potpuno postvarivanje ličnosti. “Sasvim se zaboravilo, ili se nikad nije došlo do toga, da još u svakoj stvari, ukoliko je djelatno djelo, drijema nešto lično ili je čak veoma budno i živo: snaga njegova stvaraoca, koju mu on daje,

koju je u njega utjelovio."[183] Ta snaga (Kraft) je sama ličnost, cjelokupnost pojedinca. Treba također shvatiti da ta snaga pojedinca, njegovo stvaralaštvo, jedanput stavljeno u djelo, živi svojim životom te se nastavlja i množi preko prostora i vremena da bi obuhvatilo često i tisućljeća. U svemu tome treba polaziti također od beskrajne različitosti pojedinca, pri čemu je njegovo tjelesno i duhovno ustrojstvo nedjeljivo jedinstvo. Sva snaga pojedinca ima svoju osnovu u tjelesnom koje se uvijek, čak i u svojim stanicama, međusobno razlikuje. U tjelesnom ima osnovu ne samo snaga pojedinca nego i oblici kretanja, mjera vremena, ritam, brzina.

Jednako tako ne treba smetnuti s uma da je i jakost snage, koliko god nam ona izgledala sveta i nedodirljiva, ovisna također o okolnom svijetu. Ali to nije teorija miljea, koja sve nastoji protumačiti samo vanjskim društvenim i prirodnim okolnostima. Ta snaga se nagomilava godinama, a jedan dio ima svoju osnovu i u roditeljima i još starijim generacijama. A najunutrašnjija srž "seže i do životinjskog carstva pa čak i do anorganskog svijeta: nagomilana snaga je sve."[184]

Da bi se razumjela historija, treba početi od samog čovjeka, djelatnog čovjeka, jer ono što djeluje, što je pozornica i akter ujedno, to je samo čovjek, pojedinac.

Razvoj treba zato promatrati kao splet isijavanja, zračenja (Ausstrahlung) snage, kao puteve djelovanja snage od čovjeka na čovjeka. Zato razvoj nije nikakvo protjecanje nekog fluida, ili nekih ideja i duha vremena, nego je snop isijavanja koje uvijek možemo dovesti na pojedinačan izvor, na određenu ličnost. Na primjer, s obzirom na stari imperijalizam sigurno je da su u to vrijeme postojale neke pretpostavke za pojavu cezarskog imperija. "Ali te stvarne danosti nikada ne bi dovele bez imperatora do imperijalizma. One su bile pretpostavke za novu nastupajuću snagu, a ne njen izvor. Ta snaga je proizlazila iz živog čovjeka, jednog, iz Aleksandra."[185]

Ovim stavom Breysig ne misli negirati postojanje mnogih okolnosti i pretpostavaka, i jedan "duh vremena", u kojima nastaje isijavanje te snage. Ali historija nema svoj izvor u svemu tome, nego u stvaralaštvu pojedinca. Ovo stajalište suprotstavlja onim drugim tumačenjima i gle-

183 Kurt Breysig, *Vom geschichtlichen Werden. Umrisse einer zukünftigen Geschichtslehre.* Prvi svezak *Persönlichkeit und Entwicklung*, Stuttgart und Berlin 1925, str.1.

184 K. Breysig, *ibid.*, str. 32.

185 K. Breysig, *ibid.*, str. 53. Na istoj stranici je Breysig zaključivao: "Drugim riječima, ne stvara jedno razdoblje nikakvo bilo kakvo anonimno neodređeno, neuhvatljivo biće, niti duh vremena stvara jedno razdoblje, nego čovjek, živi čovjek, i to jedan, pojedinac." (K. Breysig, *ibid.*, str. 53)

danjima koja naziva kolektivističkim i koja drže da historiju ne čine u biti pojedinci, nego masa. Socijalizam, sa svojim materijalističkim shvaćanjem historije je najtipičniji, ali i svi drugi građanski kolektivizmi su u duhovnom smislu marksistički. To ne znači, drži Breysig, da ekonomski preduvjeti nisu imali utjecaj na sudbinu i razvoj pojedinih naroda, i bilo bi jednostrano to nijekati. Ali se danas već može reći da su na taj razvoj djelovali neki drugi temeljniji porivi i nagoni, npr. nagon za vlasti ili neki drugi stvaralački impulsi koji su u tom razvoju višeg ranga od ekonomskog. Breysig misli da se to može najbolje pokazati u vezi s prvobitnim razdobljima i primitivnim čovjekom koji se nije brinuo samo za hranu i materijalne probitke nego je svoju kulturu izgrađivao na temelju svojih raznih socijalnih i religioznih predodžaba, na svečanostima i drugim shvaćanjima organizacije društva, više nego na privrednoj osnovi.[186]

Zato Breysig zaključuje da "duh vremena, struja, pravac ili kako se uopće želi nazvati to nadlično, s obzirom na porijeklo, nikad nije nešto drugo nego isijavanje snage pojedinca, kao prenošenje, preobražavanje te odaslane snage u druge pojedince."[187] Iz toga ujedno slijedi da je duh vremena, ako se shvaća kao izvor historijskog kretanja i razvoja, kao pokretačka sila, ništa drugo nego "suma u vrijeme odaslanih i isijavajućih snaga stvaralačkog pojedinca."[188] Ali taj duh vremena uvijek je duh staroga vremena, uvijek naslijeđe starog. Upravo zato je duh vremena uvijek samo posljedica, djelo same snage a ne sama snaga. Stvaranje novoga je djelo uvijek samo pojedinca.

Što je socijalizam drugo nego stvaralački duh jednog Babeufa i Saint-Simona i njihovih predaka i nastavljača, misaono djelo Marxa i Lassallea, kao i kasnijih političara Bebela, Liebknechta itd. Mase nisu nikad mogle stvoriti tako velike pokrete, nego su slijedile rješenja svojih vođa, kao nekad narodi svoje kraljeve. Ekonomske nužnosti bile su i ovdje samo pretpostavke, a ne izvor pokreta. Kao drugi primjer navodi Breysig nastanak baroka, koji je za njega djelo duhovnoga gorostasa Michelangela.

Snaga koju posjeduju mase je *vis inertiae*. Ona je troma, nesklona djelu i promjenama, ali jednako tako i sposobna da ono što je prihvatila od jakih pojedinaca, zadrži i čuva. I sama znanost je pogriješila kada je mislila da je narod izmislio i stvorio pjesme i priče. To je jednako tako istina kao i današnje mišljenje da moda raste iz sebe same i da se tako mijenja.

---

186 Vidi K. Breysig, *ibid.*, str. 63-64.

187 K. Breysig, *ibid.*, str. 71.

188 K. Breysig, *ibid.*, str. 72.

Između ljudi stvaralačkog duha također postoje razlike, od onih prosječnijih do velikana koji su djelovali na svjetska zbivanja. "Nad čovječanstvom međutim stoluju, bliže bogovima nego nama smrtnicima, najviši moćnici, najviši upravljači: Gotama, Krist, Muhamed – Aleksandar, Cezar, Napoleon – Platon, Newton, Kant – Michelangelo, Shakespeare, Goethe – oni, koji su pokretali narode, potresali vremena, preusmjerili čovječanstvo."[189]

Breysig na kraju napominje da treba razumjeti zašto se on bori protiv kolektivizma i shvaćanja o masama. On to čini ne zato što misli da one nisu također važne u razvoju historije, nego zato što se u dosadašnjim razmišljanjima radilo o problemu pokretačkih snaga u historiji, o nastajanju pojedinih zbivanja i njihovim uzrocima. To je prvenstveno zadatak znanosti o historiji, da objasni uzroke i porijeklo pojedinih zbivanja. A kad se radi o prikazivanju stvarnih zbivanja, onda će se često, pa čak i češće, morati obrađivati djelovanje i oblike djelovanja masa, naroda, plemena, staleža, klasa itd. Ali nije samo riječ o stvaralačkim pojedincima i masama i njihovu suprotstavljanju. Istina je zapravo u tome, kao i svuda u historiji, da se u tom međuprostoru zbivaju mnoge posredovanosti i prelazne tvorevine. Sve te posredne oblike djelovanja možemo shvatiti kao neko postvarivanje snage (Versachlichung der Kraft). Na taj se način izbjegava da se učini nažao djelovanju masa, kao i velikih pojedinaca. To postvarenje snage označuje pretvaranje u početku sasvim pojedinačnog djelovanja u općevažeća, stvarna opća djelovanja, koja se po pravilu zbivaju postupno i u različitim prodorima. U tim slučajevima se također radi o izvjesnom obezličenju vrednota stvaralaštva koje u svojoj postvarenosti približuju svoju bit potrebama masa. Tako se od generacije na generaciju isijavajuće stalno djelovanje, koje u početku u potpunosti ovisi o duhu i smislu pojedinačnoga stvaraoca, sada pomalo izblijeđuje, postaje korisna, općija zbilja slična stvarima. "Snaga se smanjuje, stvar nadvladava; drugim riječima: pečat začetnika postaje sve nejasniji, potreba općosti, dakle mase, nadvladava."[190]

Kao što bez toga stvaralaštva pojedinca, te snage koja isijava, zrači u vijekove, nema historijskih promjena i historije uopće, tako jednako nje nema bez podražavanja, ugledanja, nasljedovanja od strane masa. Ali one su također i prepreka i na kraju protivnik i konačno najveći i najopasniji neprijatelj. Jer to znači i nastajanje i prevlast instinkata osrednjih i masa i njihovih načina da se prikažu i probiju. Dok god vlada još način stvaralaca, tu su sloboda, samovolja pa i nered, ali svakako vladalačka, fantazijska jakost, čvrstina. Kad ovladaju mase i stvar, nas-

189 K. Breysig, *ibid.*, str. 91.

190 K. Breysig, *ibid.*, str. 95.

taju pravila, katekizam, dogma. Mjerila postaju vrline discipline, drila, točnosti itd. "Pojedinac daje uzbuđenje, kretanje; stvar, masa podaruje čvrstinu, dosljednost, sigurnost, mir. Život treba oboje."[191]

Jednako tako treba naglasiti da čovječanstvo, narod, isto tako i pojedinac, i najjači, trebaju to postvarivanje, te masovnosti i postojanosti u podražavanju. I najjači duhovi teže na bilo koji način potaknuti ljude da ih podražavaju, bilo u djelovanju, mišljenju, osjećanju ili oblikovanju. Bez obzira dakle na prijenos stvaralačkih impulsa na mase, njezino djelovanje je uvijek samo nastavljanje isijavajuće snage pojedinca koja je uzbudila mase i stavila ih u pokret. Zato je najvažniji zadatak historijske znanosti da otkrije porijeklo i uzroke pojedinih zbivanja. Ali ona jednako tako ima zadatak istraživati djelovanje tih prvih stvaralačkih impulsa, a to znači slijediti život i djelovanje naroda, masa, klasa itd. To se ne može drugačije postići nego na način kako to istražuje kolektivistička historija.

Ovo učenje o snazi, drži Breysig, mora dobro uzdrmati svako kolektivističko učenje, kako socijalističko tako i demokratsko-individualističko. Ali se ta tvrdnja ne odnosi na sam socijalizam i demokratizam. Jer su oba koncepta moguća i bez prije navedenih teorijskih koncepata. Dapače, u njihovu interesu bi bilo da se tih shvaćanja riješe. Zašto se ne bi pravo zajednice na zastupanje dobra cjeline moglo spojiti s jakošću i stvaralaštvom pojedinca?

Breysig se ne jednom u svom djelu navraćao na ovo pitanje osnovnih pokretačkih snaga historije i odnosa pojedinca i zajednice. Na početku treće knjige prvoga sveska ponavlja svoju tezu: "Snaga, koja obitava u pojedincu i polazeći od njega u djelo i djelovanje nadvladava druge i kroz njih dalje zrači, jedini je izvor onoga, što se smije nazvati historijski život, jedini pokretač za formiranje oblika, djela i tvorbi – to je bila tvrdnja svih dosadašnjih izlaganja."[192]

U vezi s tim Breysig se dalje pita postoje li i drugi izvori, izvanosobni, historijskog kretanja i razvoja. Pri tome se, kaže, navode obitelji, pleme, rase, narodi itd. u kojima se pojedinac rađa i koji bitno djeluju na njegovo formiranje. Breysig to priznaje, ali ipak misli da to ne proturječi njegovu shvaćanju, jer sve ove okolnosti uvjetuju i određuju pojedinca, ali nisu začetnici i izvori snage pa prema tome niti historijskog kretanja. Breysig ne niječe ni utjecaj geografske sredine na pojedince i narode, ali to također ne drži izvorom napretka. Njemu je jasno da se jedan Michelangelo ili Shakespeare nisu mogli razviti u ekvatorijalnoj Africi ili Grenlandu. Jednako se tako moraju priznati utjecaj neba i tla

---

191 K. Breysig, *ibid.*, str. 102.

192 K. Breysig, *ibid.*, str. 151.

na umjetnička ostvarenja, ali "izvor, porijeklo sve te tako zapravo imponirajuće snage ipak nikad nije zemlja, nego samo ja stvaraoca samog."[193]

Breysig, dakle, naglašujući i posebno ističući ulogu stvaralačkih pojedinaca, od prvobitnih vremena do danas, ne negira utjecaj sredine, kako društvene tako i prirodne, na razvoj pojedinca i naroda, ne negira čak ni važnost naroda kao inertne mase u primanju i čuvanju poticaja koji dolaze od pojedinca. Ali ipak snaga koja stvara, novo koje nastaje, djelo je samo toga stvaraoca. A "sva pogrešna znanstvena shvaćanja o narodnom pjesništvu, narodnoj umjetnosti, narodnom pravu i tako dalje, koja polaze od toga da bi bilo koja gomila, masa, cjelina mogle nešto stvoriti, nastali su iz nacionalizma i s nacionalizmom."[194]

Inače, ono što pokreće pojedinca u njegovu stvaralaštvu nije nikakva ljubav prema drugima, nego prvenstveno prema sebi. On ne stvara iz ljubavi nego zbog moći. To je njegov poriv i ujedno cilj, što ne znači da njegovo djelovanje nema svojim posljedicama i altruistička i druga povoljna djelovanja na mase. Tu postoji i neko uzajamno djelovanje, jer i njegovi uspjesi ovise o tome koliko je masa spremna prihvatiti ih.

Sasvim je razumljivo da bez zajednice nema stvaranja niti prenošenja iskustava, nema odgoja zajedništva, nema svega onoga što pripada umjetnosti, državi, jeziku, običajima itd. Ali i u tom slučaju vođa je onaj koji proizvodi, stvara, no bez primanja, prihvaćanja od strane masa, njegovo dijete, njegovo djelo ne može ugledati svjetlo svijeta.

Taj uzajamni odnos, međutim, nije tako jednostavan kako se misli. U vezi s tim govori i o Marxovu shvaćanju, koje ne odbacuje zato što Marx prvenstveno naglašava ekonomske momente, nego zato što ne misli da je to jedini i glavni pokretač historije i zato što Marx, taj "jaki i duboki duh" ne uzima pojedinca i njegovo stvaralaštvo kao izvor svega historijskog zbivanja.[195]

Breysig drži da su Marx i marksisti imali potpuno pravo u vezi s problemom razvoja, ali nisu u vezi s problemom ličnosti. Po njegovu mišljenju Marxovo učenje je dosljednije, zaokruženije, jače nego Saint-Simonovo i svih drugih prethodnika ne zato što ono dosljednije polazi od ekonomskih i klasnih osnova, nego zato što je ono rezultat oštroumnijega i dosljednijega duhovnog rada, pojmovnog rada koji je bio još oboružan i Hegelovom misaonom baštinom. Tako je Marxovo djelo najbolje opovrgavanje njegova vlastitog učenja o masama. "Zar se zaista može

193 K. Breysig, *ibid.*, str. 159.

194 K. Breysig, *ibid.*, str. 166. Ovo ipak nije sasvim točno jer socijalističke teorije o ulozi masa nemaju veze s nacionalizmom.

195 K. Breysig, *ibid.*, str. 259.

vjerovati da bi jedan milijun radnika s pravom glasa moglo da bude po važnosti ravno jednoj stranici Komunističkog manifesta."[196]

Cijeli drugi svezak svoga glavnog teorijskog djela Breysig je posvetio analizi i kritičkom raspravljanju o Hegelovoj i Marxovoj koncepciji historije. Priznavajući i jednomu i drugomu duboku misaonost, Breysig naravno nije mogao prihvatiti Hegelov apsolutni idealizam, a Marxu je prvenstveno zamjerao da nije dovoljno sagledavao značenje ličnosti u historiji. Marx je za njega bio nadmoćan duh, veliki pokretač društva i historije, ali, uz pitanje o važnosti uloge ličnosti, Marx nije unio u svoje shvaćanje i snage višeg reda kao što su nagon za moći, za borbom, za vlašću. "Bilo je nužno, kroz potpuno razvijanje spleta jednog napola pojmovnog, napola historijskog rodoslovlja nagona pokazati da nagon za privređivanjem potječe iz samoobogaćivanja, tj. iz potrebe, nužde, brige i životnog straha, dok nagon moći, isto kao nagon za stvaranjem, koji naročito ovladava carstvom duha, potpuno nastaje iz poriva za samoproširivanjem, tj. iz izobilja, preobilja, suviška snage."[197]

U diskusiji oko marksizma Breysig naglašava da se ne može prihvatiti da način proizvodnje društvenog života zastire, pokriva sve učinke i borbe koje nemaju ekonomsku osnovu. Isto tako se ne slaže da "klasna podjela i klasni život društva bez iznimke ili pak samo prtežno mogu biti objašnjeni privrednim odnosima."[198]

Inače se Breysig slaže da Marxovo gledanje na klasnu borbu s obzirom na plemstvo i građanstvo, kao i danas s obzirom na buržoaziju i proletarijat, u potpunosti stoji i da se to potvrđuje. Jednako tako je i suglasan s Marxovom tezom i zakonom o odnosu proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, ali ipak za Breysiga principijelno odlučujuće mjesto pripada historiji ličnosti.[199]

U daljnjim svojim razmatranjima Breysig drži da historija nije samo kretanje, nego je i život koji sebe želi živjeti i zato uvijek stremi zadr-

196 K. Breysig, *ibid.*, str. 289.

197 K. Breysig, *Vom geschichtlichen Werden*, II. svezak *Die Macht des Gedankens in der Geschichte*, Stuttgart und Berlin 1926, str. 61.

198 K. Breysig, *ibid.*, str. 69.

199 U svom posljednjem djelu *Gestaltungen des Entwicklungsgedankens*, Berlin 1940, u kojemu piše o pogledima na historiju od starih Sumerana, Lactancija i Augustina do Kanta, Hegela, Saint-Simona i Marxa, zaslijepljen novom "njemačkom revolucijom" izriče mnogo oštriji sud o marksizmu, i suprotan svemu onome što je dotad pisao: "U cjelini se međutim može reći", pisao je, "da je marksizam, i najobjektivnijim sredstvima duha viđen, iskopao svoj vlastiti grob. Marksizam je bio mrtvi kolosijek duhovnog razvitka; od koristi je bio samo ako je potpomogao svoje vlastito samooprvrgnuće." (str. 223). Breysig, nažalost, nije vidio da se u tim svojim poznim godinama našao zbilja na historijski slijepom kolosijeku.

žati svoj oblik. Historija se zapravo razvija i napreduje u dijagonali sila: kretanje, razvoj koji počinje od pojedinca, a druga strana je ljubav svake dosegnute forme života prema samoj sebi. A zastupati tu ljubav, taj životni poriv, radostan i ponosan, stvar je zajednice. Prema tome, kada se govori o tim pitanjima društva i historije, onda se moraju uzeti u obzir obje komponente – jakost i stvaralaštvo pojedinca kao i zajednicu koja održava i njeguje sva dobra civilizacije. Nagon pojedinca kao i nagon predanosti moraju se uzeti kao istovrijedni pokretači.

Svi ovi nagoni za moći, silom, privređivanjem, predanošću sežu duboko u životinjske slojeve našeg bivstva, koje mi sa životinjama i dijelimo. Ali neki se pokazuju kao potpuno miješane tvorevine: težnja za ličnošću i nagon zajednice, kad ih dovedemo do njihove srži, kao nagone za razjedinjavanjem i ujedinjavanjem, kao odbojnu i privlačnu silu, sežu do "najdubljeg, anorganskog sloja, koji mi smrtnici možda dijelimo sa zvijezdama, plinovima, molekulama. Njihov poseban, djelatan oblik koji djeluje van u ljudskom svijetu postižu oni sigurno tek u najgornjem vanjskom sloju našeg bića, u doticaju i uzajamnom djelovanju s pojedincima i u sjedinjenju pojedinaca izvana, upravo u njenom konačnom obliku kao poriv za ličnošću i nagon zajednice."[200]

Breysig ipak ne apsolutizira niti ulogu pojedinca niti zajednice. Nije svako vodstvo najbolje i primjereno vremenu, kao što ni korekture zajednice nisu također uvijek najbolje. Govoreći o primjedbama na suvremenu demokraciju i većinski princip, Breysig se slaže s mnogim zamjerkama, ali ujedno naglašava da tome nije kriva demokracija nego današnje vrijeme. U jednom mehaniziranom vremenu ne može biti ni u tom pogledu drugo nego mehanički postupak. I one struje koje su suprotne demokraciji također su prihvatile taj princip, a veliko povećanje suvremenih država, prostorno i stanovništvom, samo je ojačalo taj princip.

Međutim, opće pravo glasa i većinski izbori ne mogu se jednostavno poništiti, jer oni odgovaraju i prastarim odnosima ljudi u zajednici. Zato je dužnost cjeline da osigura svima, i onima koji su manje razvijeni, da stvore sve pretpostavke za takvo sudjelovanje i na privrednom i na političkom polju. "Tu leži nadvremensko pravo svih demokracija i socijalizama današnjice: oni moraju zastupati principe većine, ravnopravnost svih narodnih drugova, ako žele uopće da vode i unapređuju stvar zajednice. Moguće je, dapače i poželjno, da budući oblici državnog poretka

200 K. Breysig, *Vom geschichtlichen Werden* II. svezak, str. 434. S obzirom na razvoj društva Breysig daje neke usporedbe i s organskim svijetom, iz čega se vidi da je donekle pod utjecajem nekih biologističkih koncepcija (npr. Spencer). Tako on govori također o procesima diferenciranja, raščlanjivanja itd. iako se mora reći da ne zapada u biologizam, kao neki Darwinovi sljedbenci.

zajednice – boljeg živog, životu bliskog, životno toplog, životno jakog poretka zajednice – pronađu druge oblike samouprave zajednica; današnje zajednice, bez obzira na to da li zapadnoevropske ili srednjoevropske ili istočnoevropske, mogu samo tim putevima poći. I što više za tim teže, da stvore privredne i duhovne pretpostavke za zahtijevano i traženo sudjelovanje svih na odlučivanju cjeline, i da stvore minimalnu mjeru spreme za tu dužnost, to se više legitimiraju kao prvoborci vječnog prava zajednice."[201] Zajednica je u biti konzervativna, ona smiruje, sređuje, izjednačuje moguće zbrke, anarhije itd. u djelovanju pojedinaca. A stvaralački pojedinac daje bitne i nove impulse, vuče naprijed i potiče promjenu. Zajednica daje životu postojanost i stalnost, skladnost i sigurnost.

Razvoj čovječanstva se ne zbiva pravocrtno nego u obliku spirale. Spirala je prvo staza, put, dakle ono što se odavna upotrebljava za historiju kao postajanje, napredak, tok itd. Drugo, pojam spirale uključuje i kružni tok, a to shvaćanje je također odavna prisutno u tumačenjima historije. I treće, ono što je specifično kod spirale jest da se njezino kružno odvijanje ne vraća na isto mjesto, nego da druga kružna crta teče paralelno s prvom u drugoj visini. Razvoj je dakle sličan, ali nije jednak, ne ponavlja se u potpunosti. Kod kružnoga toka dolazimo do istog, što je teško dokazati. "Ali ako se radi o jednom djelomičnom ponavljanju, tj. o ponavljanju pojedinih osnovnih pojava uz odstupajuće oblikovanje drugih osnovnih pojava, onda se spiralni tok pokazuje samorazumljiv i kao najprikladnija forma jedne usporedbe."[202]

Govoreći ponovno o običnim pojedincima i historijskim pojedincima, Breysig zaključuje da bi se moglo narode smatrati kao sumu historijskih pojedinaca s njihovim milijunskim sljedbenicima. Ovaj odnos između njih je takav da zračenje, stvaralaštvo pojedinaca mora naići na odobravanje i slijeđenje, mora biti od mase upijeno i postati dio nje. Bez toga to djelovanje postaje nehistorijsko i zamire, gasi se.

Kao i uvijek, Breysig naširoko raspravlja o raznim razdobljima historije, o prvobitnom vremenu, antici, srednjemu vijeku itd. navodeći bogati historijski materijal da bi potvrdio svoja gledanja i stavove. S obzirom na unutrašnji razvoj suvremenih država Breysig misli da preteže razvoj prema demokratsko-socijalističkom oblikovanju tih društava. I ovo što se danas događa u Evropi, propast pojedinačne vladavine u srednjoevropskim carstvima, kao i zbivanja u komunističkoj Rusiji teško pretežu, tako da cezaristička reakcija talijanskoga fašizma i neka

201 K. Breysig, *Vom geschichtlichen Werden* I. svezak, str. 300-301.

202 K. Breysig, *Vom geschichtlichen Werden* III. svezak, *Der Weg der Menschheit*, Stuttgart und Berlin 1928, str. 24.

sporedna zbivanja ne mogu promijeniti osnovni karakter slike. Gledano izvana, može se reći da ovo vrijeme nastoji preko brojnih i obrazovanih snaga učiniti što dostupnijim rezultate novoga stvaralaštva širokim slojevima obrazovanih, kao i narodu koji želi obrazovanje.[203]

Nakon svih ovih razmatranja historijskog kretanja, Breysig se ponovno vraća na pitanje o pravilnosti ili nepravilnosti u historijskom razvoju, vraćajući se donekle i na svoje rano djelo o stupnjevitoj izgradnji i zakonima historije. Prigovara Hegelu i Rankeu, ali mnogo više Rankeu, što su u promatranju cjeline historijskih zbivanja izostavljali historiju istočnih naroda (Kineza, Indijaca, Japanaca itd.), bez čega se ne može dobiti potpunija slika razvoja čovječanstva, pravilnosti i zakonitosti toga razvitka. Jednako tako ponovno podcrtava da se u vezi s tim pitanjima mora uzeti u obzir i čovjekova srodna priroda s biljnim i životinjskim svijetom, te se mora polaziti od te unutrašnje cjeline i povezanosti.

Svađa između filozofije historije i historijske znanosti (Geschichtslehre) nije potrebna. Historijska znanost je mnogo dobila Diltheyevim istraživanjima i spoznajama, jednako tako kao i Wundtovim, njegovom koncepcijom heteronomije svrha; a tako i Drieschovim rezultatima na biološkom području. Zato se može kazati da su "upravo stvaralačke filozofije historije bile naklonjene zakonitosti u historiji."[204]

O ovom pitanju je Breysig izložio svoja shvaćanja još u navedenom ranijem djelu o stupnjevitosti i zakonitosti u historiju. Ponajprije drži da se ta pravilnost i zakonitost ogleda u tome što svi narodi prolaze kroz iste etape razvoja, što ne znači da je svaki narod i prošao kroz sve etape. Breysig razlikuje u razvoju dosad najrazvijenijih naroda, npr. Grka, Rimljana, germansko-romanskih naroda pradoba (Urzeit), stari vijek, rani srednji vijek, kasni srednji vijek, novije doba i najnovije doba.[205]

Iako u svakom tom razvoju postoje određene specifičnosti, izvjesna ne samo napredovanja nego i nazadovanja, ipak se može zaključiti da je "narodima zemlje pravac razvoj u grubim crtama i u cjelini zajednički, ali da je brzina razvoja, koja im je potrebna da prijeđu iste puteve,

203 Vidi K. Breysig, ibid., str. 93, 129.

204 K. Breysig, *ibid.*, str. 207.

205 Tako po Breysigu za Grčku, posebno za Atenu, pradoba ide do 1800. god., stari vijek od 1800-1000. god., rani srednji vijek od 1000. do 750. god., kasni srednji vijek od 750-510, novije doba od 510. do 404, a najnovije doba od 404. do 27. godine. Za germansko-romanske narode pradoba ide do 410. god., stari vijek od 911. do 1144. god., kasni srednji vijek od 1144. do 1494. god., novije doba od 1494. do 1789. i najnovije doba od 1789. god. (*Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, str. 88).

izvanredno različita."[206] Nekim je narodima trebalo mnogo više godina da dosegnu više stupnjeve razvoja, neki su ostali na stupnju srednjega vijeka, a neki još uvijek i u pradobu. Razlozi tom nejednakom razvitku su, po Breysigovu mišljenju, u različitim sposobnostima pojedinih rasa za razvoj kao i u više ili manje povoljnim geografskim uvjetima. Evropsko kopno, sa svojom silnom razvedenošću i raznolikom, ali ipak veoma povoljnom klimom, i prodor indogermanskih naroda rezultirali su najbržim i najvišim društvenim razvojem. Grčko-rimski i germansko-romanski razvoj do najnovijeg razdoblja njihove historije najbolji je dokaz spoja ovih dvaju naznačenih faktora, samo što je grčko-rimski svijet duhovno i državno zastao na tom stupnju, što se za germansko-romanski ne može reći.

Iako mnogo toga izgleda slučajno, u tim raznolikim fenomenima historijskih promjena, napredovanja i nazadovanja, ipak se u svemu tome mogu veoma jasno nazirati i stvarni zakoni. Pogotovo sada kad imamo pred sobom bogat historijski materijal u vezi s cjelokupnom svjetskom historijom – ne može se više zanijekati postojanje veoma određenih zakona toga kretanja i razvoja. Breysig je pokušao ustanoviti zakone razvoja pojedinih razdoblja, od pradoba do najnovijeg vremena, te je nabrojio trideset i pet zakona koji su, po njegovu mišljenju, djelovali i usmjeravali historijski razvitak. Nije potrebno navoditi svih trideset i pet zakona, ali ćemo navesti nekoliko primjera iz svakog razdoblja da se vidi Breysigov način razmišljanja u vezi s ovim veoma važnim pitanjem filozofije historije.

U vezi s pradobom (Urzeit) Breysig drži da je prvi zakon razvoja u tome što su se iz stanja horde, u kojoj su vladali neograničeni spolni odnosi, nužno razvile uže spolne zajednice s ograničenim spolnim odnosom (posebne obitelji, gensovi). O tome je riječ i u drugom, trećem i četvrtom zakonu koji govore o neizbježnom stvaranju posebnih porodica i privrednih zajednica, o simbiozama hordi i zabrani spolnog općenja itd.

Peti zakon je daljnji razvoj posebnih obitelji, dakle najužih i tokom cijelog života stalnih spolnih zajednica između jednog muškaraca i jedne ili više žena, pri čemu još dalje mogu postojati razni savezi spolova i bratstva.

Šesti zakon pokazuje da se nakon izvjesnog vremena mora razviti neki, još uvijek labavi, državni savez dviju ili više krvnih zajednica, s prvim ustavima. Ovdje Breysig pod državom shvaća izvjestan broj ljudi koji se povezuju preko javnih ustanova za vođenje unutrašnjih poslova, kao i obrane.

---

206 K. Breysig, *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte*, (1905), Stuttgart und Berlin 1927. (II. izd.), str. 149-150.

Sedmi, osmi, deveti, deseti i jedanaesti zakon govore o daljnjem narastanju takvih zajednica, stvaranju naroda, pojavi poglavica i sve jačega centralnog upravljanja, uspostavi zajedničke privrede, da bi na kraju došlo do stvaranja viših državnih oblika, narodnih zastupstava itd.

Dvanaesti zakon govori o nužnosti razvoja mašte i pojavljivanju vjerovanja o oduhovljenosti svijeta, nasuprot prvobitnom nevjerovanju niti u više sile, niti u duše i život nakon smrti. Daljnji zakoni, trinaesti, četrnaesti i petnaesti, upućuju na nužnost daljnjeg razvoja ovih vjerovanja prema duhovima biljaka i životinja, do duhova kao stvoritelja zemlje i čovjeka te, na kraju, do spasitelja i jednoga boga.

Svi su ovi zakoni vrijedili za razdoblje pradoba. U daljnjem razvoju staroga vijeka šesnaesti zakon nam pokazuje da se u početku blaga vlast pojedinca razvijala do strogoga podvrgavanja članova zajednice i naroda, do proširivanja države ratnim osvajanjima i do učvršćivanja vlasti preko raznih propisa. Sedamnaesti zakon upućuje na nužnost razvoja grupacije plemstva raznih oblika. Daljnja dva zakona pokazuju kako se u tom razdoblju zbiva prijelaz od zajedničke privrede na privatnovlasničku pojedinih obitelji. Nadalje, kako se od stanja politeizma u zajednicama s jakom kraljevskom vlašću ta vjerovanja sve više transformiraju u vjerovanje u jednoga boga.

Od dvadestoga do dvadesetosmog zakona Breysig pokazuje zakonitost društvenog razvoja u razdoblju srednjega vijeka i novijeg vremena kao što su: nužnost razvoja plemićkog staleža koji postaje protuteža neograničenoj vladavini kraljeva, što vodi do dijeljenja carstva na više samostalnih jedinica; istodobno s tim promjenama u državi nastaje i promjena u vjerovanjima pri čemu se iz prijašnjega jednostavnog vjerovanja u bogove razvija dublje mističko naslućivanje o nepojmljivosti i neodređenosti svijeta te se i napuštaju stara vjerovanja o bogovima.

Dvadesetdrugi zakon npr. govori o ponovnom jačanju državotvorne misli jačanjem kraljevstva, a daljnji zakoni nam pokazuju posljedice takvog jačanja centralne državne vlasti, koje se očituju u čestim državnim i osvajačkim ratovima; sa svim tim u vezi razvija se pojačana privredna djelatnost, razvoj zanata, jačanje trgovine, pomorstva i prekomorske trgovine; sa sve snažnijim razvojem duha nastaje i sve veći kritički odnos prema dotadašnjim vjerovanjima; daljnji zakon govori o sve većim napetostima između novoga mišljenja o bivstvu i spoznaji, sa starim shvaćanjima; u istom tom razdoblju jače se razvijaju i razne grane umjetnosti, ne samo likovne nego i literarne.

Ostali zakoni, od dvadesetdevetog do tridesetpetoga, odnose se na najnovije razdoblje onih naroda koji su taj stupanj dostigli. Ti zakoni nam govore o tome da se u navedenom razvoju javljaju nasuprot kraljevskoj vladavini različiti narodni pokreti koji završavaju ili u ceza-

rizmu ili se probijaju u razne oblike narodne vladavine. S tim u vezi nastaju i težnje za stvaranjem svjetskoga mira, nastaju razdoblja neviđenog poleta obrta i trgovine, što sve dovodi do razvoja velikih pogona, stvaranja velikoga bogatstva kod malog broja ljudi a osiromašivanje većine, kao i težnji za novim načinom privređivanja. Sve to nužno dovodi i do velikih promjena u razvoju ljudskog duha, razvoju znanosti, novih spoznaja, kritičkog odnosa prema starim gledanjima i vjerovanjima. I konačno, tridesetpeti zakon pokazuje promjene u sferi umjetnosti kada se iz stanja procvata u oblikovanju i fantaziji umjetnost pretvara u dotad nepostignuto točno prikazivanje stvarnosti.[207]

Breysig napominje, nakon što je izložio ove zakone, da su se oni ponajviše odnosili na pitanja životnog ustrojstva naroda, a da su pravila razvoja na drugim područjima života iznesena samo djelomično. To vrijedi i za probleme ekonomskih zakona, što je sve daljnji zadatak temeljitih istraživanja, pa se zato mora naglasiti da navedeni broj zakona društvenog razvoja nimalo ne iscrpljuje tu važnu problematiku razumijevanja historije. Ovo što je iznio, kaže Breysig, samo su one zakonitosti koje su nam najpristupačnije, najbliže i koje se najlakše mogu dokazati. Jednako tako sva ova pravila dijele to svojstvo da se odnose samo na određene vremenske razmake toka svjetske historije. Moglo bi se zato predbaciti da se odnose samo na pojedine momente razvoja, a ne na cjelokupni tok razvoja. Ali je, po Breysigovu mišljenju, neophodno najprije njih ustanoviti da bi se dobilo čvrsto tlo za daljnja uopćavanja i da bi se izbjegle prazne generalizacije. Međutim, ovo što je izloženo, po njegovu mišljenju, ima potpuni karakter zakonitosti, kao što ih imaju i zakoni prirodnih znanosti.

Odbacujući izvjestan broj mogućih kritičkih prigovora, Breysig naglašava da se u izučavanju ove problematike mora razlikovati dvije vrste zakona: događajne zakone (Vergangsgesetze) i razvojne zakone (Verlaufsgesetze). Događajni zakoni obuhvaćaju dvočlano zbivanje i ustanovljeni su prema obrascu: ako nastupi događaj a, onda mora slijediti i događaj b, itd. Fizikalni i kemijski zakoni su izgrađeni po tom obrascu, a u duhovnim znanostima su psihološki zakoni uglavnom događajni zakoni.

Razvojni zakoni se, naprotiv, odnose na višečlana zbivanja i nastoje podvesti pod jedinstvo vremenski dulje redove činjenica. U prirodnim znanostima su takvi biološki zakoni, a u duhovnim znanostima su takvi upravo izneseni zakoni historije, bez obzira na duljinu razvojnoga razdoblja.

---

207 Ove zakone je Breysig izložio na stranicama 159-165. svoga djela *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte.*

Bez obzira na protivljenja ovakvu shvaćanju, historijska znanost ne može samo ostati na prikazanom, nego mora nastojati pronaći još više pravila i zakone pod koje će biti supsumirani. Breysig nastoji formulirati i desetak zakona "drugoga reda" koji su još općenitiji od onih prvih. Tako npr. prvi zakon drugoga reda smije uspostaviti jedno opće pravilo da se historija čovječanstva zbiva unutar niza pojavnih oblika koji su samo od nje same određeni. Ovaj zakon ne kaže ništa drugo nego da je historija čovječanstva samostalna i nezavisna, koja sama iz sebe nastaje i razvija se, uvjetovana samo zemaljskim i izvanzemaljskim okolnim svijetom.

Drugi zakon drugoga reda glasi da je niz tih oblika zbivanja za sve narode bez iznimke isti slijed razvojnih odsječaka društvene i duhovne historije, koji su ovdje naznačeni kao stupnjevita razdoblja (Stufenalter). Ovim zakonom se želi prevladati mnoštvo i rastrganost dosad odvojenih razvojnih puteva pojedinih naroda. Jer, u budućnosti će sigurno manje biti govora o toj podijeljenosti i rascijepljenosti zbog toga što će se čovječanstvo sigurno sve više razvijati prema društvenom, duhovnom pa prema tome i historijskom jedinstvu.

Treći zakon drugoga reda govori o tome da se stupnjevita razdoblja u svakom pogledu razlikuju od prethodnih i kasnijih razdoblja. Četvrti zakon govori o tome da su ta stupnjevita razdoblja karakterizirana prevlašću duševnih snaga kao što su osjećanja, mašta, volja ili razum. Peti zakon upućuje na to da tim razdobljima vladaju u cjelini ili dijelom jedan od dvaju društveno-duševnih osnovnih nagona, nagon za zajednicom ili osobnim porivima. Šesti zakon upućuje na promjene tih osnovnih nagona u raznim razdobljima. Sedmi zakon govori o tome da su stupnjevita razdoblja koja slijede jedno iza drugog suprotstavljena. Osmi zakon nam govori o tome da su razdoblja pradoba, srednjega vijeka i demokratski sloj najnovijega vremena bitno jednaki u svomu temeljnom i djelomičnom razvoju, kao i stari vijek, novije doba i imperijalistički dio najnovijega vremena; deveti zakon govori o tome da ovo ponavljanje temeljnog obilježja u sličnim razdobljima nije potpuna jednakost; deseti zakon upućuje na to da se stupnjevita razdoblja, kao i njihovi pojedinačni slojevi, nikad u potpunosti ne ponavljaju, pogotovo u kraćemu vremenskom razdoblju.

Sasvim je razumljivo da po mišljenju Breysiga postoje i mnogi drugi uzajamni utjecaji unutar pojedinih razdoblja, kao i utjecaji tla na duhovni život, sunca na dušu, znanosti na državu i mnogi drugi koje će znanstveni radnici morati uzeti u razmatranje i izučavanje. S obzirom na utjecaj ekonomskih uvjeta na društvene i duhovne sudbine naroda Breysig ih priznaje do određene granice, a izvan njih ih odbacuje. Ali sve to treba biti dobro zasnovano na historijskim činjenicama. Jedna-

ko tako treba naglasiti da ove pravilnosti još uopće ne iscrpljuju cjelinu historijskog zbivanja. One mogu biti samo skelet tijela svjetske historije, ali bez uvida u te općosti, zakonitosti ne mogu se razumjeti niti posebnosti u tom razvoju.

Zakoni prvoga reda su pripadali, kaže Breysig, vrsti razvojnih zakona dok se ovi zakoni drugoga reda ne mogu njima pripisati. Za njih se mora pronaći jedna druga grupa, koja ne pripada niti razvojnim niti događajnim zakonima, a to bi bili zakoni svojstva (Eigenschaftsgesetze). Njima je zajedničko da "se jednoj velikoj grupi oblika zbivanja, dijelom čak cjeline historije, pripiše svojstvo bilo kojeg prinudnog zbivanja, jedne nužne povezanosti, od koje su doduše zavisni cijeli nizovi razvojnih zakona i još veći broj događajnih zakona, što se može zamisliti da su od njih proizvedeni ali koji se ne mogu nikada svesti na temeljni oblik onih obih prethodnih grupa zakona, na nadovezivanje jednog ili više članova zbivanja."[208]

Kako vidimo, historija čovječanstva ima svoje specifične zakonitosti i nije ni u kom slučaju identična s biološkom sferom u kojoj evolucija također postoji. Historijski proces je nešto svojevrsno te poznaje i padove, zaostajanja, kružne tokove itd. Rast se može uočiti i priznati samo za neke pojedinačne procese i situacije, ali ne za cjelinu historijskog procesa. A ti procesi ovise upravo o unutrašnjim zakonima historije, a ne o bilo kakvim vanjskim utjecajima. To je dakle jedinstveni red zakona, uvjetovan unutrašnjim snagama. Takav jedan svojevrstan "oblik toka nastajanja unutar svjetskog procesa kao što je historija čovječanstva ne može se pripisati niti organskim – dakle evolutivnim – niti anorganskim – dakle otprilike kumulativnim – načinima razvitka, nego je izgradio svoj vlastiti oblik. Preveliko je uvećanje s obzirom na mnogostrukost, strukturiranost, isprepletenost, promjenjivost u odnosu na organsko-bliske kao i anorganske procese. A da ne govorimo o najodvojenijoj, najsvojevrsnijoj formi zbivanja historije, slobodnom rastu duše, o kojoj će na kraju ovih istraživanja biti riječ."[209]

Jednako se tako može reći da dok god historija ne dođe u takvo stanje u kojemu će biti omogućeno svjesno upravljanje, a to će biti zrelije i blaže stanje i vrijeme, dotle će propadanje jedne vrste bića utirati put za rast i uspjeh drugih.

Slika svih ovih zavoja (Gewinde) u tim procesima pokazuje tri svojstva historijskog kretanja: prvo, nakon izvjesnog napredovanja naroda nastaje neko vraćanje i poprima suprotni pravac. Geometrijski to izgleda kao neka ciklička forma, kružna ili, točnije, kao neko svojstvo kruž-

208 K. Breysig, *ibid.*, str. 187-188.

209 K. Breysig, *ibid.*, str. 212.

noga ili eliptičkoga kretanja koje svoju vlastitu poluputanju usmjeruje protiv druge. Drugo djelomično svojstvo te slike je uporednost, tj. ponavljanje jednog toka u temeljnom pravcu, koji stalno povezuje drugi kružni tok na prvi, treći na drugi. A to ne odgovara smislu točnog ponavljanja, kao što zahtijeva usporedba ili slika čiste cikličnosti i čistoga kružnog gibanja, nego odgovara smislu zavoja, jer ovaj u sebi sadržava i skriva i treće djelomično svojstvo, stalnu promjenu ravni, tako da se nikad ne vraća na isto nego da nešto iskače, odmiče od starog puta.

Što se tiče modernoga vremena i suvremenih problema, o kojima Breysig također opširno piše, pokušava razgraničiti određene fenomene koji su bili i tada i danas aktualni. Tako napominje da je državotvornost svakako suprotna liberalizmu, demokratizmu kao i socijalizmu. "Za sve liberalizme, demokratizme i – bez sumnje – i socijalizme država postoji zbog pojedinca, svih pojedinaca; imperijalizam i cezarizam međutim, kao i kruti državni socijalizam, koji se danas razvija na krajnjoj desnici, hoće pojedinca učiniti sredstvom i temeljem cjeline države."[210]

Breysig dobro vidi stvaranje tzv. velikoga kapitalizma, kapitalima koncerna, monopola itd. što je razvijanje individualizma manjine i onih najviših. Postvarenje postoji osobito u privredi, a to se isto događa u državnom socijalizmu u Rusiji. I na jednoj i na drugoj strani, na jednoj interesi države, na drugoj interesi privrede stoje iznad dobra pojedinca.

Slika današnjega svijeta je mnogo manje jedinstvena nego prije. U našem su vremenu istodobno jedni pored drugih, prožimajući se, cezarizam, imperijalizam, kapitalizam, i veliko poduzetništvo – i s druge strane demokratizam, socijalizam, realizam. Ne može se znati koja će strana pretegnuti i pobijediti u budućnosti. A poželjno je i moguće je da se prevladaju zli duhovi neobuzdane pohlepe za vlašću i posjedom i da se čovjek mnogo više podvrgava svom boljem uvidu, spoznaji i samoodgoju. "Ali nije poželjno da se još – hvala silama – i samo prihvati da se duh, istražujući i stvaralački duh ikad preobrazi u jednoobraznost, konačnost i nepromjenjivost. Jer time bi on samog sebe zanijekao. I budući da novost i mijena duha nikad ne znače nesreću, nego sreću, to mora i bit će uvijek i iznova izboreni kako za djelo sigurnost, stalnost, postojanost tako i za duh mijena i postajanje."[211]

Breysigovo djelo je svakako nezaobilazno kada se teorijski razmatraju problemi historije, bez obzira na to hoće li to neki nazivati filozofijom historije, a drugi znanošću o historiji, što ipak nije identično. Breysigovo djelo je prvenstveno djelo značajnoga historičara i mnogo više ima znanstveni nego filozofski karakter. Zato toliko historijskog materijala,

210 K. Breysig, *Vom geschichtlichen Werden* III, str. 389.

211 K. Breysig, *ibid.*, str. 450.

deskripcija, usporedaba itd. a mnogo manje poniranja u filozofske probleme historije. A to je uglavnom uvijek slučaj kod historičara koji se upuštaju u filozofska razmatranja o historiji, kao što se često kod filozofa osjeća manjak historijskog znanja. Ali su ovakvi teorijski izleti u druga područja veoma korisni i potrebni i međusobno se uvijek nadopunjuju i potiču.

Da Breysigu nedostaju dublje analize vidi se i u njegovu razmatranju i kritičkim objekcijama u vezi s Marxom. U tom razdoblju je već bio anakronizam interpretirati Marxa kao ekonomskog materijalista, što se ujedno vidjelo i u njegovu precjenjivanju uloge stvaralačkog pojedinca u historiji. Iako se ne može poreći njihovu veoma značajnu ulogu, ona ovisi i o vremenima i razdobljima. Odricati bilo kakvo stvaralaštvo običnim pojedincima, tzv. masama, jednako je tako jednostrano i pogrešno kao i odricanje bilo kakvog značajnijeg utjecaja velikih pojedinaca. Mase su sigurno imale važniju ulogu u razvoju prvotnih sredstava za proizvodnju, jezika, narodne umjetnosti, različitih vjerovanja itd. nego što to misli Breysig. Ali ovakvo radikaliziranje stavova uvijek dobro dolazi i koristi jasnijem preciziranju stavova i novim jasnijim spoznajama.

Jednako tako, iako u svojim usporedbama razvoja pojedinih naroda ima dosta objektivnog i ne likuje nad "superiornošću germanske krvi", ipak je veoma jednostrano sve svoditi na okolne prirodne uvjete i snagu krvi. Upravo je zbog toga, mislim, što je toliko inzistirao na stvaralačkoj snazi pojedinca i germanskim narodima i krvi kao superiornijim u izgradnji države i kulture, mogao u njemačkom nacionalsocijalizmu vidjeti "jaki prolom njemačke revolucije". Ali to su bili i posljednji dani Breysigova stvaralaštva kada su i duhovne energije bile iscrpljene.

U vezi s njegovim bitnim gledanjima na historiju sigurno je da ima još nepoznanica u tumačenju razvoja naroda i pojedinih historijskih grupacija i sigurno je da su prirodne okolnosti, geografski uvjeti podloga mogućnosti ili nemogućnosti snažnijeg razvoja pojedinih zajednica. Sigurno je da se i narodi razlikuju. Ali su narodi, kod kojih su geografski uvjeti bili donekle pogodni, uvijek pokazali zadivljujuće stvaralaštvo, bez obzira na to do kojeg su stupnja došli. Zato se ništa s obzirom na budućnost ne može sa sigurnošću reći. Pogotovo ako pretpostavimo da će na kontinentima nastajati stapanja naroda i da će u budućnosti po svoj prilici kontinenti, a ne više pojedine nacije, biti mjesta i glavna žarišta duhovnoga i historijskog stvaralaštva.

Edmund Husserl

Već smo vidjeli da filozofska scena u Njemačkoj na prijelazu stoljeća nije bila nimalo jednoznačna i mirna. Ali, uza svu raznovrsnost pojedinih filozofskih stremljenja, htijenja i koncepcija, filozofskim poprištem su u akademskim krugovima vladali rani pravci neokantizma, pozitivizma i naturalizma, što je imalo već prikazane odjeke i na području filozofije historije. Uza sva nastojanja tadašnjega građanskog idealizma, ipak je na području filozofije historije sve više prevladavao izvjestan relativizam i skepticizam kao logička posljedica pozitivizma, historizma i filozofije života.

Među onim ličnostima koje su pokušale ponovno uspostaviti dignitet filozofije kao "znanosti o apsolutnom" (apsolutne istine, apsolutne vrednote itd.) bio je *Edmund Husserl* (1859–1938). Kao učenik Franza Brentana (1838–1917), skolastičara i realista, baštinio je od njega ne samo odbojnost prema svakom spekulativnom idealizmu, a posebno Hegelovu, koji je po njemu djelovao u smislu bilo slabljenja, bilo falsificiranja nagona za konstituiranjem strogo filozofske znanosti, nego jednako tako i tezu o intencionalnom karakteru naše svijesti.[212] Snažan pohod na relativizam i psihologizam Husserl je poduzeo svojim značajnim djelom *Logische Untersuchungen* (1900) koje je utiralo put njegovoj svojevrsnoj *fenomenološkoj metodi* i koja je, po njemu, trebala izvršiti pravu revoluciju u filozofiji.

Njegov filozofski bojni poklič "zu den Sachen selbst" (k stvarima samim) i shvaćanje tih "stvari", bez obzira na to koje one bile – matematičke veličine, prirodne činjenice i zakoni, historijske pojave i zbivanja, logička pravila, osjećanja itd. – kao sadržaj naših intencionalnih akata svijesti i zahtjev za što strožom, suptilnom i preciznom analizom, oduševili su mnoge mlađe i talentirane suradnike, tako da već 1913. godine dolazi do osnivanja godišnjaka za filozofiju i fenomenološko istraživanje (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung).

Još u svojim *Logičkim istraživanjima* Husserl je nasuprot neokantovskom idealizmu tvrdio da je bivstvo idealnog bivstva sadržaj svijesti, dakle u svijesti, a realno bivstvo nije samo bivstvo svijesti nego i biv-

212 Vidi Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. A F. Brentano je npr. u djelu o četiri faze filozofije pisao: "E, pa dobro! Taj Hegelov sistem i njegove pretenzije su osuđeni. Prije nekoliko desetljeća od svih još slavljen kao najviši pothvat ljudske istraživačke moći, danas je isto tako od svih odbačen kao krajnja izopačenost ljudskog mišljenja. To je dobar znak. I općenito se možemo nadati da je naše vrijeme početak jednoga novog razdoblja razvitka." F. Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihre augenblicklicher Stand*, Leipzig 1926, str. 23.

stvo-po-sebi, transcendentno bivstvo. “Mi se, međutim, ne želimo izgubiti u stranputicama takve metafizike. Kao realno vrijedi nama što je ‘u’ svijesti isto tako kao i ‘izvan’. Realan je individuum sa svim svojim sastavnim dijelovima; on je nešto ovdje i sada. Kao karakteristična oznaka realiteta dovoljna nam je vremenitost.”[213]

Doživljaje svijeta se međutim može shvatiti i psihološki kao realna zbivanja koja se mijenjaju, ali se taj pojam može shvatiti i čisto fenomenološki, tj. “tako da se isključi svaki odnos prema empirijsko-realnom bivstvujućem (prema ljudima ili životinjama prirode); doživljaj u deskriptivno-psihološkom smislu (u empirijsko-fenomenološkom) postaje tada doživljaj u smislu čiste fenomenologije.”[214]

Desetak godina poslije objavljuje Husserl mali i gotovo programatski spis o svojim pogledima na filozofiju i njezin smisao – spis *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filozofija kao stroga znanost*, 1911) koji je izazvao oštra reagiranja kod svih onih koji su se protivili izjednačavanju filozofije i znanosti (Dilthey, Jaspers npr.) i držali da ona ima, među ostalim, i zadatak da dade cjelovitu filozofsku sliku svijeta.

Nasuprot takvim stajalištima, kao i nasuprot stavu o “povijesnom mišljenju” koji, ako je dijalektički koncipiran, ne mora voditi u apsolutni relativizam, Husserl drži da su njegova izlaganja “zasnovana na ideji da najviši interesi ljudske kulture zahtijevaju izgrađivanje jedne strogo znanstvene filozofije; da, prema tome, ako jedan filozofski preokret u naše vrijeme treba biti opravdan, on, svakako, mora biti nadahnut namjerom da se ponovno zasnuje filozofija u smislu stroge znanosti.”[215]

U ovom spisu Husserl daje kritiku filozofskih pretenzija naturalizma, historizma i filozofije kao pogleda na svijet, smatrajući da se fenomeni, kao intencionalni akti svijesti, ne mogu prirodoznanstveno shvaćati kao neko “supstancijalno jedinstvo”, jer oni nemaju “realna svojstva”, realne promjene i kauzalne odnose. “Pripisivati fenomenima prirodu, istraživati njihove realne odredbe, njihove kauzalne povezanosti – to je čista besmislica, ne manja nego kad bi se htjelo ispitivati kauzalna svojstva, povezanosti itd. brojeva.”[216]

Imanentno psihičko u samome sebi nije priroda i kada ostajemo u čisto fenomenalnoj sferi, onda odnose prema predmetno doživljenom tijelu i prema prirodi ostavljamo izvan razmatranja. Ako fenomeni kao takvi nisu priroda, “oni imaju jednu u neposrednom gledanju shvatljivu i adekvatno shvatljivu *suštinu*. Svi iskazi koji opisuju fenomene po-

213 Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Leipzig 1900, II. sv., str. 123.

214 E. Husserl, *ibid.*, str. 347-348.

215 E. Husserl, *Filosofija kao stroga nauka*, Kultura, Beograd, 1967., str. 7

216 E. Husserl, *ibid.*, str. 26

moću direktnih pojmova čine to, ukoliko su važeći, pomoću bitnih pojmova, dakle pomoću pojmovnih značenja riječi, koja se moraju moći pretvoriti u sagledavanje suštine."[217]

Fenomenološka metoda će zato biti intuitivno sagledavanje biti (suština), pa se po tome i bitno razlikuje od deskriptivne psihologije koja razmatra i istražuje psihičke procese. Prema tome "čista fenomenologija kao znanost, dok god je čista i ne upotrebljava egzistencijalno postavljanje prirode, može biti samo istraživanje suštine, a nikako egzistencijalno istraživanje; svako 'samopromatranje' i svaki sud na osnovi takvog 'iskustva' ispada izvan njenog okvira."[218]

Do istih skeptičkih i relativističkih zabluda, po Husserlu, dovodi i historizam i filozofija pogleda na svijet. Dosljedno provedeni historizam prelazi u ekstremni skeptički subjektivizam, te ideje kao što su istina, teorija, znanost gube svoje apsolutno značenje. Husserl nije negirao historijsko značenje i važnost filozofije kao pogleda na svijet, koji je uvijek ovisio o mnogim okolnostima, i osobnim i objektivno historijskim, te je nužno upravo zbog toga relativan. Ali su te filozofije bile i znanstvene filozofije, jer je u njima bio živ i cilj stroge znanosti. "Pošto smo odali puno priznanje visokoj vrijednosti filozofije pogleda na svijet, moglo bi izgledati da nas ništa ne bi moglo spriječiti da *bezuvjetno* preporučimo težnju k takvoj filozofiji. Možda se ipak može pokazati da, s obzirom na ideju filozofije, treba zadovoljiti i druge, i, *s izvjesnih točaka gledišta,* više vrijednosti, naime, vrijednosti jedne *filozofske znanosti*. Treba promisliti o tome da se naše razmišljanje vrši sa visine naučne kulture našeg vremena, koje je vrijeme snažnih moći objektivnih strogih nauka. Za novovjeku svijest su se oštro razdvojile ideje obrazovanja ili pogleda na svijet, i znanosti – shvaćene kao praktička ideja – i one odsad ostaju razdvojene zauvijek. Mi to možemo žaliti, ali moramo primiti kao činjenicu koja stalno djeluje i koja treba na odgovarajući način da odredi naše praktične stavove."[219]

Ideja pogleda na svijet u svakom vremenu je druga, dakle i relativna, a ideja znanosti nije ograničena nikakvom relacijom prema duhu vremena nego je nadvremenska. Pogledi na svijet se mogu suprotstavljati i boriti, ali samo znanost može odlučiti i njezina odluka nosi pečat vječnosti.

Filozofija mora, dakle, preuzeti oblik i jezik prave znanosti i uvidjeti da je nesavršenstvo ono što se uvijek hvalilo, naime dubokoumnost. Dubokoumnost je znak kaosa, stvar mudrosti, a prava znanost želi kaos pretvoriti u kozmos, jasan i razložan red. Naše vrijeme nije deka-

217 E. Husserl, *ibid.*, str. 28.

218 E. Husserl, *ibid.*, str. 32.

219 E. Husserl, *ibid.*, str. 46.

dentno kao što neki misle, jer postoji mnoštvo realnih snaga koje unapređuju široka područja znanosti. Naše vrijeme je po pozivu veliko vrijeme, samo pati od skepticizma koji je razbio stare, nerazgovjetne ideale. Naše vrijeme hoće da vjeruje samo u *realnosti*, a njegova najjača realnost je znanost, te je zato filozofija kao znanost ono što je našem vremenu najpotrebnije.[220]

U svom radikalizmu Husserl želi odbaciti sve što je tradicionalno, sve što nije u suglasnosti s filozofsko znanstvenim pristupom stvarima i problemima, bez obzira na to o kakvim se velikim imenima radilo. Za to je sposobna samo filozofija kao stroga znanost i fenomenološka metoda za koju on drži da to može ostvariti. Dok se u prirodnim znanostima najveći dio rada odvija pomoću induktivnih metoda, skloni smo precjenjivati te induktivne metode i ne shvatiti vrijednost direktnih uvida i spoznavanja. "Međutim, tako završava Husserl ovaj svoj spis, upravo je bit filozofije da se njezin znanstveni rad kreće u sferama direktne intuicije, ako se ona vraća na krajnje izvore, i najveći korak koji treba učiniti naše vrijeme jest da uvidi da se s filozofskom intuicijom u pravom smislu, s *fenomenološkim shvaćanjem suštine*, otvara beskonačno polje rada i znanost koja, bez svih indirektno simboličkih i matematičkih metoda, bez aparata, zaključaka i dokaza, ipak postiže obilje najstrožih i za *svu* daljnju filozofiju odlučnih spoznaja."[221]

Svoja fenomenološka istraživanja Husserl je u tom vremenu objavio još u djelu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913), zatvarajući se sve više u analize same svijesti i njezina funkcioniranja i slojeva. Iako Husserl nije pravio razliku, s obzirom na intencionalnost svijesti, između realnoga i idealnog bivstva, iako je programatski odredio da treba ići "stvarima" – ipak je u svojoj fenomenološkoj analizi svijesti ostao u velikoj mjeri zatvoren u njoj i sa svojom intuitivnom "Wesensschau" (sagledanje suština) zaustavio se na jednoj specifičnoj, ali ipak idealističkoj *Bewustseinsphilosophie* (filozofiji svijesti).

Njegovim najtalentiranijim i lucidnim učenicima – Scheleru, Hartmannu i Heideggeru – to je bilo veoma jasno, te su znali da se iz tog horizonta ne mogu rješavati niti metafizička niti historijska pitanja filozofije i svoga vremena. A upravo su oni, svakako i zaslugom strogosti Husserlove fenomenološke metode, dosegli najviše domete koje je građanska filozofija između dva rata dostigla.

Nijedan od njih, kao i mnogi drugi u tom razdoblju, nije napisao cjelovitu i sistematičnu filozofiju historije. Ali su svojim teorijskim stavo-

220 E. Husserl, *ibid.*, str. 54.

221 E. Husserl, *ibid.*, str. 55.

vima i analizama pojedinih problema historijskog svijeta i čovjeka u priličnoj mjeri pridonijeli svestranijemu i suptilnijem shvaćanju fenomena historije.

Max Scheler

Jedan od najznačajnijih građanskih mislilaca toga vremena je u svakom pogledu *Max Scheler* (1874–1928). Rođen u Münchenu, u Jeni je studirao medicinu i filozofiju, habilitirao je 1902. godine u Jeni spisom o transcendentalnoj i psihološkoj metodi, a zatim se pridružuje fenomenološkom krugu u Münchenu. Za vrijeme rata zahvatio ga je, kao i mnoge druge njemačke intelektualce, ratni zanos te obavlja čak i neke diplomatske poslove u tajnim pregovorima sa zapadnim saveznicima (1917), a nakon rata vraća se na sveučilište u Kölnu kao profesor. Tih desetak godina do njegove rane smrti u Frankfurtu na Maini, gdje je 1928. prešao na tamošnje sveučilište, Schelerove su najplodnije godine. Ako izuzmemo njegovo značajno djelo *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913–1916), sva ostala lucidna djela, kao i zasnivanje sociologije znanja (Soziologie des Wissens) padaju u to spomenuto razdoblje od desetak godina. Iako, kako već rekoh, ni Scheler nije napisao nijedno sistematično djelo o filozofiji historije, njegovi manji spisi iz tog vremena *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925), *Mensch und Gechichte* (1926) i *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) značajno pridonose razbistravanju i dubljem uvidu u složenu filozofskohistorijsku problematiku.

Scheler je možda od svih drugih "fenomenologa" imao istančaniji osjećaj za sve ono što je građanski svijet doživljavao u godinama prve njegove velike krize koja se očitovala u Prvom svjetskom ratu. Mnoge predodžbe o tom svijetu, kao i uvjerenje da se pronašao ako ne idealan, a ono barem prikladan društveni sistem za rješavanje ljudskih potreba i problema – bile su snažno uzdrmane. I mnogi najtalentiraniji građanski mislioci, a ne samo socijalistički, vidjeli su da su problemi čovjeka i historije još uvijek u žarištu pažnje i interesa. U vezi s tim iskustvima i Scheler je držao da "ni u jednom razdoblju pogledi na *bit i porijeklo čovjeka* nisu bili nesigurniji, neodređeniji i raznolikiji nego u našem – dugogodišnje i iscrpno bavljenje s problemom čovjeka daje piscu svakako pravo za tu tvrdnju. Mi smo u otprilike desettisućgodišnjoj historiji prvo razdoblje u kojem je čovjek sebi postao u potpunosti i bez ostatka 'problematičan'; u kojem on više ne zna što je on, ali ujedno *zna, da on to ne zna.* I samo ako smo voljni da jednom u potpunosti učinimo tabulu

rasu sa svim tradicijama o tom pitanju i ako se naučimo u krajnje metodičkom otuđenju i čuđenju da gledamo na biće zvano čovjek, moći ćemo ponovo doći do održivih uvida. Ali zna se, kako je teška takva tabula rasa. Jedva da igdje nama vladaju tradicionalne kategorije nesvjesnije i stoga žešće nego u ovom pitanju. Jedino što se može učiniti da ih se polagano otresemo, jest da se te kategorije naučimo točno poznavati u njihovom duhovnopovijesnom porijeklu i da ih tim osvještenjem prevladamo."[222]

Problem čovjeka, a time i zasnivanje posebne filozofske antropologije, za Schelera je centralni problem za rješavanje i historijskog problema. Na samom početku navedene rasprave o čovjeku i historiji Scheler drži da je izgradnja filozofske antropologije prvenstveni filozofski zadatak vremena, a takva filozofska antropologija kao filozofska znanost o biti i suštinskoj strukturi čovjeka dala bi i svim ostalim znanostima koje se bave predmetom "čovjek" (prirodne znanosti, povijesne, etnološke, socijalne itd.) filozofske temelje i sigurne ciljeve njihova istraživanja.

Ovo je posebno važno u vezi s problematikom historije, kako filozofskom tako i posebno znanstvenom. Najdublji razlog, za Schelera, što do danas imamo tako različita shvaćanja historije i sociologije jest upravo u tome što se u temelju svih ovih shvaćanja historije nalaze različite ideje o biti i smislu čovjeka. A takvih temeljnih, osnovnih ideja tokom historije filozofije bilo je po Scheleru pet.

Prva ideja o čovjeku je religioznog porijekla, naročito u židovskoj i kršćanskoj religiji. To su poznati mitovi Staroga i Novoga zavjeta, o stvaranju čovjeka, prvom ljudskom paru, zatim mitovi o raju, istočnom grijehu, čovjekovu padu, bogočovjeku, spasenju itd. Unutar ovog židovsko-kršćanskog okvira mogu se filozofskohistorijski oblikovati različite, osobito teologijske antropologije, od Augustinove *Božje države* preko Otta von Freisinga, Bossueta pa do suvremenih teologijskih misaonih pravaca.

Ova religiozna antropologija je po Schelerovu mišljenju za autonomnu filozofiju i znanost u biti potpuno beznačajna. Ali, ovaj mit je još uvijek za sve ljude jači i nametljiviji nego što se misli i sluti. Čak ako u to mnogi više dogmatski ne vjeruju, ni izdaleka nisu sa sebe otresli vrijednosnu obojenost ljudske samosvijesti, jer čuvstva i životni oblici što ih rađaju ideje koje su stoljećima vladale i u koje se vjerovalo, moćno preživljuju te same ideje. "Još se nije pojavio veliki 'psihoanalitičar historije' koji bi povijesnog čovjeka potpuno oslobodio tog zemaljskog straha – ne od pada i krivnje, koji su mitovi – i koji bi ga izliječio od onog

222 Max Scheler, *Mensch und Geschichte. Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, str. 62.

konstitutivnog pritiska straha, koji je emocionalno-nagonski korijen tog specifično židovsko-kršćanskog svijeta."[223]

Druga ideja, koja među nama još i danas vlada, jest "izum" grčkoga građanstva, što su ga samo stari Grci otkrili kao jedan od najvećih i najznačajnijih pronalazaka u historiji ljudskog samoosvješćivanja. To je, formalno rečeno, ideja "homo sapiensa", od Anaksagore, Platona i Aristotela pa dalje. Ideja čovjekova uma, po čemu se razlikuje od svih ostalih prirodnih bića, dobila je u starih Grka svoju zasnovanost. Ovaj um je za njih djelomična funkcija "božanskog" uma (logosa, nousa) koji vječno oblikuje i pokreće ovaj svijet. Svi glavni i najveći filozofi, od Aristotela do Kanta i Hegela, uključujući tu i Tomu Akvinskog, Descartesa, Spinozu, Leibniza, Malebrancha i dr., slažu se u biti da čovjek ima u sebi taj božanski agens, da on oblikuje kaos u kozmos te je s ljudskim umom ontologijski u biti jedno te isto, da je ovaj agens kao logos dovoljno moćan da ostvari svoje idealne sadržaje i da je povijesno i narodno apsolutno konstantan. "Kada su dogmatski misaoni svjetovi bili izgubljeni za velike obrazovne krugove Zapada, ostalo je to učenje o 'homo sapiensu' čak jedino vladajuće, da bi u razdoblju prosvjetiteljstva uživalo svoj najviši trijumf."[224]

Hegel, najveća filozofska ličnost nakon Kanta i najutjecajnija s obzirom na problematiku povijesti, jedini je prevladao jedan od prije navedenih elemenata ovog učenja – u opreci prema prosvjetiteljskoj filozofiji – određenje stabilnosti. I za Hegela su božanski i ljudski um u biti identični, ali Hegel poriče konstantnost ljudskog uma. Jer, tek u razvojnom procesu, u svom historijskom djelovanju čovjek postiže ono što je oduvijek prema svojoj ideji: svijest svoje slobode, koja je jača od nagona i prirode. Svijest o slobodi ima svoje razvojne, historijske stupnjeve i nije oduvijek dana u istom obliku i intenzitetu. Ova ideja i učenje o "homo sapiensu", za čitavu Evropu je međutim poprimila najopasnije obilježje – poprimila je karakter samorazumljivosti. Samo su dva mislioca, po Schelerovu mišljenju, ovu činjenicu u potpunosti spoznali: W. Dilthey i F. Nietzsche.

Treća ideja o čovjeku koja još uvijek vlada, bez obzira na to koliko je kao i prethodna kritikom poljuljana, jest naturalističko, pozitivističko i kasnije pragmatičko učenje koje Scheler označuje skraćenom formulom "homo fabera". Ova koncepcija poriče posebnu specifičnu moć ljudskog uma i po njoj između čovjeka i životinje postoje samo gradualne razlike. Od Demokrita i Epikura preko Bacona, Humea, Comtea, Spencera do Feuerbacha, Schopenhauera, Nietzschea, Darwina, Lamarcka i Freu-

223 M. Scheler, *ibid.*, str. 67.

224 M. Scheler, ibid., str. 69.

da ova silna struja pozitivizma razradila je i teoriju *nagona* koja je zajednička filozofska osnova antropologije i vitalne psihologije te je fundamentalna i za sociologiju i psihoterapiju. Time se ujedno prevladao stari i naopaki dualizam tijela i (vitalne) duše koji je od Descartesa zavodio znanost u bludnju. "Jer nagonski je uvjetovan isto tako svaki osjet, percepcija, kao i svaki proces fiziološkog funkcionalnog jedinstva. Upravo nagoni čine *jedinstvo* psihofizičkog organizma."[225]

Ako se čovjek prvobitno shvati kao nagonsko biće i objasni njegov duh genetički iz nagona i percepcije, onda se mogu razlikovati tri ovakva naturalistička shvaćanja povijesti. Prvo, ekonomsko, materijalističko shvaćanje historije kome je povijest primarno klasna borba i borba za hranu, te je za njega nagon za hranom najmoćnija pokretačka snaga svega kolektivnog zbivanja. Drugo, naturalističko shvaćanje historije vidi u procesima miješanja i čišćenja krvi, te u promjeni sistema rasplođivanja i rađanja neovisnu varijablu svega zbivanja (Gobineau, Ratzenhofer, Gumplowitz i dr.). Treće, naturalističko shvaćanje, pridaje težnji za političkom moći glavnu pokretačku ulogu u razvoju historije (Hobbes, Machiavelli, kasnije Nietzsche, Adler i dr.). Sve ove naturalističke koncepcije, koliko se inače razlikovale, imaju i nešto zajedničko, pa čak i s mnogim drugim sasvim drugačijim ideologijskim shvaćanjima povijesti, a to je "manje ili više velika vjera u *jedinstvo ljudske historije* i više ili manje velika vjera u neku *smislenu evoluciju*, vjeru u kretanje historije prema *jednom* velikom uzvišenom cilju."[226]

Četvrta ideja o čovjeku nije tako raširena i općeprihvaćena i za zapadnoeuropsko osjećanje i mišljenje zapravo je strahovita ideja, kaže Scheler. Nasuprot dosadašnjim uglavnom optimističkim gledanjima na čovjekove mogućnosti, razvoj i stvaralaštvo, ta koncepcija drži da se kod čovjekova razvoja radi u biti o dekadenciji, a ne napredovanju, o ljudskom duhu kao protivniku duše i života, zbog kojeg je čovjek poludio od umišljenosti (Th. Lessing). Čovjek je u biti bolesno biće i ćorsokak života uopće. Scheler vidi kao starije "kumove" ove pesimističke koncepcije o čovjeku i njegovoj historiji Savignyja i kasnu heidelberšku ro-

225 M. Scheler, *ibid.*, str. 74. Poslije ćemo vidjeti da je teorija o porivu (Drang) i nagonima (Triebe) jedna od bitnih Schelerovih koncepcija za razumijevanje svijeta i čovjeka. Navedimo ovdje da Scheler razlikuje tri pranagonske moći: 1. nagon za rasplođivanjem, 2. nagon za rastenjem i nagon za moći i 3. nagone koji služe prehrani u najširem smislu. (Vidi *ibid.*, str. 75).

226 M. Scheler, *ibid.*, str. 77. Da ovdje i na drugim mjestima Scheler uglavnom svodi Marxovu koncepciju samo na "ekonomske faktore", svjedoči samo, kao što sam to već pokazao, da je u to vrijeme to bila uglavnom vladajuća interpretacija Marxova shvaćanja u građanskoj, a dobrim dijelom i marksističkoj filozofiji. Ali, Schelerov je odnos prema Marxovim shvaćanjima i mnogo diferenciraniji, što ćemo na nekim primjerima vidjeti.

mantiku, Bachofena, Schopenhauera i donekle Nietzschea i Bergsona. A u novije vrijeme, s različitih stajališta, došli su do sličnih rezultata L. Klages, E. Dacqué, L. Frobenius, O. Spengler i Th. Lessing.

L. Klages je npr. u svojim djelima *Mensch und Erde* i *Vom kosmogonischen Eros*, a nakon što je Scheler napisao ovu raspravu, naročito u djelu *Der Geist als Widersachaer der Seele* (Duh kao protivnik duše) iznio svoja radikalna i racionalistička shvaćanja po kojima su tijelo i duša osnova života, a duh je sve ono što ga izvana razara. "Duh je metafizičke provenijencije – ne empirijske, kao kod pozitivista i naturalista. On dakle nije nikakva 'sublimirana nadgradnja nad nagonskim životom'. Ali – i ovdje leži srž zablude toga učenja – taj pojam duha je već tako shvaćen, da on zapravo ništa ne obuhvaća nego posredno mišljenje tehničke inteligencije, sasvim isto kao i kod pozitivista i pragmatista. Ovaj duh ne može obuhvatiti nikakvo ontičko bivstvujuće i važeće carstvo ideja i vrednota. Njegovi predmeti su samo 'ficta', koja čovjeka varaju; i u besmislenom lovu na njih gubi on sve više i više svoju dušu – tamno oplođeno krilo svoga bivstva."[227]

Peta ideja o čovjeku i povijesti, dosad malo poznata, nasuprot osobito ovoj prethodno spomenutoj, omogućuje ljudskoj samosvijesti da dođe do takve razine, takve ponosne i vrtoglave visine kao nikad dosad. Ovaj novi oblik antropologije ponovno je prihvatio i racionalno potkrijepio Nietzscheovu ideju o nadčovjeku. To su prvenstveno učinili D. H. Kerler i N. Hartmann, čija veličanstvena *Etika* je filozofski najdosljednija i najstroža izvedba prije navedene ideje.

Scheler misli da kod Kerlera i N. Hartmanna postoji jedna vrsta ateizma koji je neusporediv sa zapadnim ateizmom prije Nietzschea i koji čini osnovu nove ideje o čovjeku. "Ja ga običavam nazivati '*postulatornim ateizmom ozbiljnosti i odgovornosti*'."[228] U dosadašnjem ateizmu bog je mogao biti i poželjan, ali se nije mogao dokazati, mogao bi biti neka racionalna ili iracionalna osnova svijeta, ali se ni ona ne može dokazati. Za postulatorni ateizam odgovornosti bog ne smije i ne treba egzistirati radi slobode i odgovornosti čovjeka, radi smisla ljudskog opstanka. To znači, po Hartmannovim riječima, da "*samo* u jednom mehaničkom ili pak ne teleološki izgrađenom svijetu jedino ima jedno slobodno ćudoredno biće, ima 'osoba' mogućnost egzistencije. U jednom svijetu koji je neko božanstvo stvorilo po planu ili u kojem bi neko božanstvo izvan čovjeka u bilo kakvom smislu određivalo budućnost, čovjek je kao ćudoredno biće, kao osoba – uništen."[229]

227 M. Scheler, *ibid.*, str. 84.

228 M. Scheler, *ibid.*, str. 85.

229 M. Scheler, *ibid.*, str. 86.

Ne obespravljuje čovjeka kauzalna determinacija niti mehanizam, jer su oni instrumenti njegove slobode i njegovih suverenih i odgovornih odluka. Svaka predestinacija ili preddeterminacija budućnosti uništava čovjeka kao slobodno biće.

Što je historija za ovu antropologiju pokušao je dati odgovor K. Breysig u svom djelu *O povijesnom nastajanju*. Iako ovaj odgovor Scheler drži pogrešnim ili nedovoljnim, ipak je ovdje historijsko strogi personalizam bivstva i vrijednosti veoma produbljen. U njemu se ne poriče kolektivne moći povijesti kao npr. kod Treitschkea ili Carlylea, ali se u bitnom svode na personalni kauzalitet. "Na tlu ove antropologije postaje historija sama po sebi monumentalnim prikazivanjem 'duhovnog oblika' junaka i genija, ili, govoreći s Nietzscheom, 'najviših primjeraka' ljudskog roda."[230]

Dvije godine kasnije Scheler je u svojoj poznatoj raspravi o položaju čovjeka u kozmosu (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*) pokušao odrediti mjesto i karakter čovjeka u tom svijetu koji ga okružuje i da tako s novoga antropološkog stajališta, koje bi se razlikovalo od prije prikazanih, ali prihvaćajući i mnoga njihova rješenja, baci svjetlo i na njegovo povijesno djelo.

Rezimirajući prethodna raspravljanja o filozofskoj problematici čovjeka, Scheler je zaključio da u biti postoje tri osnovna i ujedno nespojiva idejna kruga: misaoni krug židovsko-kršćanske predaje o Adamu i Evi, stvaranju, raju i paklu; drugi, grčko-antički misaoni krug s "umom" kao bitnom oznakom čovjeka, i treći misaoni krug moderne prirodne znanosti i genetičke psihologije. Njima nedostaje bilo kakvo međusobno jedinstvo i tako "posjedujemo prirodo-znanstvenu, filozofijsku i teologijsku antropologiju, koje ne mare jedna za drugu. *No nemamo jedinstvene ideje o čovjeku*."[231]

Scheler, koji je već u ranijim djelima, npr. u etici, težište stavio na iracionalnu stranu čovjekova bivstva (osjećanja, porive, simpatiju, želje, interese itd.), u ovom djelu postavlja kao temeljnu metafizičku tezu da od najnižeg stupnja psihičkog ono što tjera do najsvjetlijih visina duhovnih ostvarenja jest nesvjesni, neosjetni i nepredodžbeni "čuvstveni poriv" (Gefühlsdrang). "Kao što već riječ '"poriv' kaže, nije još ovdje razlučeno 'čuvstvo' i 'nagon', koji kao takav ima vazda specifičnu usmjerenost i ciljnost 'prema' nečemu, npr. hrani, seksualnom zadovoljenju itd.; puko 'k tome', npr. k svjetlu i 'natrag', bespredmetno veselje i bespredmetno trpljenje dva su njegova jedina stanja. Čuvstveni poriv je već oštro odijeljen od centara i polja snage, koji su podloga transsvjesnim

230 M. Scheler, *ibid.*, str. 88.

231 M. Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, Sarajevo, 1960, str. 11.

slikama, koje nazivamo *anorganskim* tjelesima; njima se ne može ni u kom smislu pripisati duševni bitak."[232]

Ovaj prvi stupanj nastajanja duševnoga bivstva koji je dan u tom prvobitnomu čuvstvenom porivu postoji već kod biljaka kao *poriv* za rastom i razmnožavanjem, što se kod životinja očituje kao mnogo složeniji nagonski život.[233]

Drugi duševni bitni oblik koji slijedi za ekstatičnim čuvstvenim porivom (kod biljke) označuje se kao *instinkt*, jedan ne sasvim određen i jasan pojam. Razmatrajući osnovne karakteristike instinktivnog držanja i ponašanja, Scheler zaključuje da u odnosu prema "čuvstvenom porivu instinkt je već, doduše, usmjeren na vrsti primjerene, *često povratne*, ali ipak *specifične* sastavne dijelove okoline. On predstavlja postepeno *specijaliziranje* čuvstvenog poriva i njegovih kvaliteta. Dakle, nema smisla govoriti o 'prirođenim predodžbama' kod instikata, kako je to učinio Reimarus."[234]

Navodeći karakteristike instinktivnog ponašanja kao što je nagon za ponavljanjem, princip pamćenja, tradicije, oponašanja te asocijativno pamćenje kod viših oblika organskog svijeta (životinje i čovjeka), Scheler drži da djelotvornost asocijativnog principa znači u izgradnji psihičkog svijeta ujedno i propadanje instinkta, napredak centraliziranja i mehaniziranja organskog života i postupno izdvajanje organskog individuuma iz vezanosti vrstom i iz neprilagodljive ukočenosti instinkta. Sve to stvara mogućnost obogaćivanja života, te se kod nagona pokazuje njihova relativnost što otvara horizont prekomjernosti. Izdvojen iz ritmike instinkta, seksualni nagon npr. postaje sve više samostalnim izvorom uživanja i prerasta već kod viših životinja samo biološki smisao svoga opstanka.

Gdje god se u prirodi razvio ovaj novi psihički oblik asocijativnog pamćenja, nastala je i mogućnost novoga bitnog oblika psihičkog života – praktična inteligencija, a s njom i sposobnost izbora. Postavljajući pitanje postoji li između životinje i čovjeka samo gradualna razlika, jer i više životinje imaju inteligenciju, ili neka bitna razlika, Scheler drži da je bit čovjeka u tome što on stoji visoko iznad toga što se naziva inteligencijom i sposobnošću izbora. On nalazi bitnu osnovu za tu razliku u principu koji je svemu životu oprečan i koji se ne može svesti na "prirodnu životnu evoluciju", nego na najvišu osnovu svih stvari, a što su

232 M. Scheler, *ibid.*, str. 14.

233 Za Schelera biljka najjasnije pokazuje da život **nije** volja za moći (Nietzsche), jer biljka ne posjeduje nikakvo spontano traženje hrane ni pri rasplođivanju nikakvo aktivno biranje partnera. (Vidi *ibid.*, str. 15.)

234 M. Scheler, *ibid.*, str. 22.

stari Grci nazivali umom. Scheler se opredjeljuje za pojam *duha* (Geist) koji obuhvaća i "život" i um, ali obuhvaća uz ideje i određenje vrste zrenja prafenomena ili bitnih sadržaja, izvjesne emocionalne i volitivne akte kao što su dobrota, ljubav, kajanje, strahopoštovanje itd. A akt-centar u kome se duh pojavljuje u konačnim oblicima bivstva, naziva *osobom* (Person) u oštroj razlici prema svim funkcionalnim "životnim" centrima koji se promatrani spram unutra također zovu "duševnim" centrima. "*A što je onaj 'duh'*, onaj novi i tako odlučan princip? Rijetko je nekom riječju napravljeno toliko zbrke – riječju kod koje samo nekolicina zamišlja nešto određeno. Stavimo na vrh pojma duha naročitu funkciju znanja, neku vrstu znanja koju može samo *on* pružiti, onda je osnovna oznaka 'duhovnog' bića njegova *egzistencijalna nevezanost*, sloboda, odriješenost – ili samo od njegova *središta* opstojanja – od *stege, pritiska, ovisnosti od organskog*, od 'života' i *svega* što životu pripada, dakle i od njegove nagonske inteligencije. Takvo 'duhovno' biće nije vezano za nagon i okolinu, već je '*slobodno* od okoline' i, kako ćemo ga mi nazvati, *prema svijetu otvoreno*. Takvo biće ima '*svijet*'. Ono također može njemu prvobitno dana središta 'otpora' i središta reakcije svoje okoline, u kojoj se životinja *esktatično* iživljava, uzvisiti do '*predmeta*', može takovost tih 'predmeta' čak principijelno samostalno dohvatiti, bez ograničenja, koju ovaj predmetni svijet ili njegova danost pretrpljuje na osnovi vitalnog nagonskog sistema i njemu unaprijed danih osjetilnih funkcija i osjetilnih organa."[235]

Svojom tezom o duhu Scheler je u spinozističkom smislu dokazivao i više nego što se dokazati može (zašto se duh npr. pojavljuje u osobi, čovjeku, a ne i u drugim nižim oblicima bivstva?), ali je u svemu tome postojala zdrava ideja da se čovjeka ne odvaja od ostale prirode, ali da ga se i potpuno ne identificira s njom (ovo je bitno stajalište već Marxa, Nietzschea, Diltheya, Webera i nekih drugih mislilaca koje smo imali priliku prikazati). Schelerovo shvaćanje je bilo usmjereno s pravom protiv jednostranih naturalizama, bez obzira na to koje provenijencije, kao i akademski tradicionalnog idealizma koji je vidio samo duhovnu stranu čovjekove egzistencije ili teoloških koncepcija koje prave hijatus između čovjekova bivstva i transcendencije.

---

235 M. Scheler, *ibid.*, str. 32-33. Svoje određenje čovjeka je Scheler u ovom svom djelu dao na sljedeći način: "*Čovjek* je, dakle, živo biće koje se *može* prema svom životu, koji ga snažno obuzima, *principijelno asketski* držati – zatomljujući i potiskujući vlastite nagonske impulse, uskraćujući im zadovoljenje putem zamjedbenih slika i predodžaba! Uspoređen sa životinjom, koja uvijek zbiljskom bitku kaže 'da', pa i tamo gdje je gađenje spopada i gdje bježi, čovjek je 'onaj koji može kazati ne'. On je 'asket života', vječni *protestant* protiv sve gole zbilje." (M. Scheler, *ibid.*, str. 44).

Scheler je realistički vidio i drugi jedan problem koji je u to vrijeme, u suglasnosti npr. s Marxom, veoma jasno postavio i riješio N. Hartmann. Ako je za Schelera duh u osnovi atribut bivstvujućeg, a ne samo čovjeka, on je u svom "čistom" obliku bez svake "moći", "djelotvornosti". Da bi stekao neki stupanj djelotvornosti, "mora pridoći ona *askeza*, ono nagonsko potiskivanje i *istovremena* sublimacija o kojoj smo govorili."[236]

Scheler, kritizirajući "negativnu teoriju" o čovjeku koja drži da se duh, stvarajući kulturu, zapravo negativno odnosi prema svijetu i životu (Schopenhauer, Freud, Adler i dr.), postavlja pitanje: što to u čovjeku niječe volju za životom, što potiskuje nagone, zbog čega jednom potisnuta nagonska energija postaje neurozom, a drugi put se sublimira u djelatnost koja stvara kulturu. Za rješavanje ovih problema negativna teorija čovjeka uvijek pretpostavlja ono što treba tek objasniti: um, duh, samostalnu zakonitost duha i djelomičnu istovjetnost njegovih principa s principima bivstva. Međutim, duh ne može *proizvesti* ni dokinuti bilo koju nagonsku energiju. "No, ne samo potiskivanje od strane duha nego i konačni cilj je nešto pozitivno: unutrašnje oslobođenje i osamostaljenje, te stjecanje moći i stjecanje djelatnosti – recimo kratko: *oživljenje duha. Jedino to zaslužuje s pravom nazvati se sublimacijom života u duh* – a ne mističnim procesom koji treba *stvoriti* nove duhovne kvalitete."[237]

S obzirom na klasičnu teoriju, koja vlada gotovo cjelokupnom filozofijom Zapada, njezina zabluda je, misli Scheler, za nas još mnogo opasnija. Ova teorija, čije je porijeklo u grčkom pojmu duha i ideje, jest učenje o "vlastitoj moći ideje", njezinoj izvornoj snazi i odlučnom faktoru u razvoju historije i svijeta. Međutim, zabluda je da duh i ideja posjeduju izvornu moć. Ta zabluda potječe od pogrešne opće pretpostavke da je ovaj svijet tako od iskona uređen da su viši oblici bivstva snažniji i moćniji. Scheler se pri tome u potpunosti slaže da su više kategorije bivstva i vrijednosne kategorije od iskona slabije. Tako u najponosnijoj nezavisnosti stoji anorganski svijet, a jednako tako i biljka i životinja u odnosu prema bivstvu čovjeka, pri čemu je životinja mnogo više ovisna o postojanju biljke nego obratno.

Ono najmoćnije u svijetu jesu "'slijepa' *središta* snage anorganskog svijeta kao najniže točke djelanja onog 'poriva'".[238] Zato i u ljudskoj

236 M. Scheler, *ibid.*, str. 45. Scheler je prihvatio Freudovu tezu o "potiskivanju nagona", na temelju čega čovjek može svoj svijet zamjedaba nadgraditi "idealnim carstvom misli, ali s druge strane može baš na osnovi toga svome duhu, koji je u njemu ukotvljen, postupno privesti *energiju*, koja drijema u potisnutim nagonima. To jest: čovjek može svoju nagonsku energiju *sublimirati* u duhovnu djelatnost." (M. Scheler, *ibid.*, str. 44-45).

237 M. Scheler, *ibid.*, str. 49.

238 M. Scheler, *ibid.*, str. 52.

povijesti nagonska, materijalna, interesna strana uvijek je moćnija od idejne te, nasuprot Hegelovu precjenjivanju ideje, "nesumnjivo važi teza Karla Marxa da se ideje koje nemaju iza sebe nikakvih interesa i strasti – a to znači moći koje potječu iz čovjekove vitalne i nagonske sfere – običavaju neminovno 'blamirati' u svjetskoj povijesti."[239] No, unatoč tome, historija pokazuje postupno rast i snaženje uma, ali to je zbog postupnog prisvajanja ideja i vrijednosti od strane velikih, nagonskih skupnih tendencija i sukoba interesa među njima. Ali i u ovom slučaju, ljudski duh i ljudsko htijenje ne može značiti nikad više nego *vođenje i upravljanje*. I ontički shvaćeno duhovno bivstvo ne može imati nikakve izvorne snage i moći. Tu moć ima onaj drugi atribut koji se očituje u porivu i nagonskim oblicima. Zato "obostrano *prožimanje* izvorno nemoćnog duha i izvorno *demonskog*, tj. prema svim duhovnim idejama i vrijednostima *slijepog poriva* pomoću nastajnog ideiranja i *oduhovljenja nužda*, koje stoje iza slika stvari, i istodobno *opunomoćenje*, tj. *oživljavanje* duha, jest *cilj i konac* konačnog bitka i zbivanja. Teizam ga *krivo* stavlja na njegovo izlazište."[240]

Scheler je ovu svoju antropološku, ali i ontološku poziciju, konzekventno pokušao primijeniti i u analizi i shvaćanju kompleksnoga društvenog i historijskog bivstva, pri čemu je pokazao mnogo manje jednostranosti nego mnogi drugi mislioci različitih provenijencija. To je došlo do izražaja posebno u njegovim spisima o sociologiji znanja (*Soziologie des Wissens*).

Polazeći od shvaćanja da iracionalni poriv i racionalni duh čine praosnovu svega bivstvujućeg, i da je ova iracionalna strana, nagonska, volitivna, osjećajna jača od duhovne, Scheler je dosljedno tome pokušao shvatiti i objasniti čovjekovu historiju kao rezultat djelovanja tih praosnovnih snaga svega bivstvujućeg. Zato se uvijek i kritički odnosio prema svim teorijama koje su historijsko zbivanje i razvoj zasnivale *samo* na raznim oblicima duhovnoga bivstva, kao i one koje su to zbivanje zasnivale *samo* na iracionalnim, nagonskim, prirodnim ili materijalnim snagama.

239 M. Scheler, *ibid.*, str. 53.

240 M. Scheler, *ibid.*, str. 55. Scheler se slagao s onim misliocima koji su u čovjeku gledali u biti ipak neki "ćorsokak" prirode. Ali Scheler nije zbog toga zapadao u pesimističke prognoze o čovjekovoj sudbini, jer je držao da je čovjek ujedno i divni izlaz iz te situacije. Čovjek je, pisao je u svojoj raspravi o oblicima znanja i obrazovanja, kao vitalno biće bez sumnje ćorsokak prirode, njezin kraj i ujedno njezina najviša koncentracija. Ali, "on je ujedno svijetli i sjajni *izlaz* iz tog ćorsokaka, on je biće u kojemu prabivstvujuće počinje samo sebe znati i shvaćati, sebe razumjeti i oslobađati. Čovjek je dakle oboje u isti mah: *ćorsokak* i – *izlaz*!" (M. Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung, Philosophische Weltanschauung*, Bern 1954, str. 27.)

Time je Scheler postigao kompleksnije uvide u složeno historijsko tkivo i dinamiku historije od većine drugih teoretičara.

Vidjeli smo, dakle, da duh po sebi izvorno nema nikakvu "snagu" ili "djelotvornost". "On je doduše 'determinacijski faktor', ali ne 'realizirajući faktor' mogućeg kulturnog nastajanja. Što je 'čišći' duh, to je nemoćniji u smislu dinamičnog djelovanja u društvu i historiji."[241] To je veliki zajednički element svakoga skeptičkog, pesimističkog, naturalističkog shvaćanja historije. Tek tamo "gdje se 'ideje' bilo koje vrste sjedinjuju s interesima, nagonima, kolektivnim nagonima ili – kako ih nazivamo – 'tendencijama', one dobivaju *indirektno* moć i djelotvornost; na primjer religiozne, znanstvene ideje. *Pozitivni* realizirajući faktor jednog čisto kulturnog smisaonog sadržaja je međutim uvijek *slobodni čin i slobodna* volja 'malog broja' osoba, u prvom redu vođa, uzora, pionira, koje se oponaša uslijed poznatih zakona priljepčivosti, svojevoljnim ili nesvojevoljnim oponašanjem (kopiranjem) od strane 'velikog broja', većine."[242]

Ljudski duh i volja mogu samo sprječavati ili oslobađati ono što se na osnovi strogo autonomnoga, realnoga razvojnog kauzaliteta hoće ostvariti. Ako on postavlja ciljeve da promijeni realne faktore koji imaju svoje vlastite kauzalne zasnovanosti, onda on "grize granit" i njegova se "utopija" rasplinjuje u ništa. Za Schelera su takve utopije takozvana planska privreda, ili "svjetsko-političko ustrojstvo" ili planska zakonita eugenika i rasni izbor.

Prema tome niti se sadržaji duhovne kulture ne mogu objasniti samo naturalistički ili sociološki, ali niti kao neki čisto duhovni i smisaonologički proces. Bez negativne selekcije snage realnih odnosa i slobodnog kauzaliteta volje "vodećih" osoba nema ništa ni na polju čiste duhovne kulture. Duh od početka postoji samo u konkretnomu mnoštvu beskrajno različitih grupa i kultura. "Govoriti o bilo kakvom 'jedinstvu ljudske prirode' kao pretpostavci historije i sociologije, dakle je beskorisno. *Zajednička* struktura i stilska zakonitost prožima samo žive kulturne elemente jedne grupe, prožima religiju i umjetnost, znanost i pravo."[243]

Objasniti takve glavne faze razvoja tih elemenata jedne grupe najviši je cilj koji si može postaviti duhovna povijest. Duhovno jedinstvo kao i krvna srodnost svih rasa može biti cilj historije, ali sigurno nije polazna točka zbivanja i pretpostavka za sociologiju. "*Pluralizam* grupa

241 M. Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, u zborniku *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, München und Leipzig 1924, str. 9.

242 M. Scheler, *ibid.*, str. 9.

243 M. Scheler, *ibid.*, str. 13.

i kultura naprotiv je stajalište, s kojeg svaka sociologija mora polaziti."[244]

Sve su dosadašnje interpretacije historije bile jednostrane. Naturalistička shvaćanja su realnim faktorima (rasa, geopolitička struktura, politički odnosi moći ili odnosi u ekonomskoj proizvodnji) nastojala objasniti idealni smisaoni svijet kakav postoji u djelima duha. Jednako su tako sva ostala ideološka, spiritualistička i personalistička tumačenja historije nastojala historiju realnih događaja, institucija i stanja masa razumjeti kao izravni nastavak historije duha. Scheler drži, gotovo u Marxovu duhu, da "ljudski duh i volja nasuprot toku realne historije mogu postići samo *vođenje i upravljanje* jednim čvrsto utvrđenim fazama zbivanja i stanja koja imaju vlastite zakone, koja automatski nastaju i koja su nezavisna od 'volje' ljudi. Ni malo više! Tamo gdje ideje ne nalaze nikakve snage, interese, strasti, porive i u institucijama objektivirane 'pogone', tu su one – kakva god bila njihova duhovna vrijednost – *realnohistorijski* potpuno beznačajne."[245]

Historijska zbivanja su mnogo kompleksnija i bogatija, a da bi bila tako jednostrano uvjetovana ili samo realnim ili samo duhovnim faktorima. S obzirom na poredak historijskih faza razvoja u historiji i sociologiji su dosad prevladavala tri glavna pravca: rasni nativizam (Gumplowitz, Gobineau), politizam (Ranke i rankeovci) i ekonomizam (Marx); to su ta tri jednostrana misaona pravca.

Kad razmotrimo razne etape ljudske historije, onda se može kazati, kao što su etnolozi u velikoj mjeri pokazali, da su preddržavna i predpolitička društva počivala na drugim osnovama nego društva kada su se stvarale države i klase, a pogotovo najnovija društva kapitalizma. U prvima se o primatu ekonomskih faktora ne može govoriti; druga su, kako je W. Sombart pokazao po Schelerovu mišljenju, također manje podložna ekonomskim faktorima a više nekim zakonima odnosa politike i ekonomije, države i privrede, položaja moći i bogatstva pojedinih grupa itd. A u trećem razdoblju evropskoga kapitalizma prevladavaju ekonomski faktori i zakonitosti.

Na temelju takvog sagledavanja historijskog procesa, koji je također u mnogo čemu upitan, osobito kada svodi Marxovu koncepciju na "goli ekonomizam", Scheler je djelomično s pravom upozoravao da u razvoju historije ne postoje konstantne nezavisne varijable kod te tri glavne grupe realnih faktora: krvi, moći i privrede.[246] Svoja istraživanja i rezultate Scheler je formulirao u tom smislu da se dosadašnji prostorno i

244 M. Scheler, *ibid.*, str. 13.

245 M. Scheler, *ibid.*, str. 27.

246 M. Scheler, *ibid.*, str. 31-32.

vremenski kulturni proces dijeli u tri velike faze, uzimajući u obzir unutrašnje faktore razvoja, a ne vanjske (kao ratove, prirodne katastrofe itd.): 1. Prva faza u kojoj krvni odnosi svake vrste i institucije koje ih racionalno uređuju kao što su očinsko pravo, materinsko pravo, oblici braka, egzogamija i endogamija, rodovske veze, nasljedna rasna miješanja ili rastave sa zakonski ili običajno danim "branama" i koji čine nezavisno varijable zbivanja, a također barem primarno određuju *oblike* grupiranja grupa, tj. određuju *prostore zbivanja* za ono što se ne može dogoditi iz drugih uzroka realne vrste, npr. političkih i ekonomskih. 2. faza u kojoj primat glavnih utjecaja prelazi na djelatnost države i 3. faza u kojoj privreda ima taj primat te su "ekonomski faktori" ponajprije oni koji su odlučujući za realno zbivanje. Stara prepirka oko različitih interpretacija historije tako bi bila historijski relativirana, te bi nadalje bila sa svim drugim fazama, npr. personalistički i više kolektivno uvjetovanih historijskih tokova, postignuta *unutarnja* veza unutrašnjih konstitucionih principa o svijetu. Pretežno značenje utjecaja ekonomskih faktora Scheler priznaje samo za epohu razvijenog kapitalizma. Marx je po njemu krivo proširio ove zakone razvoja na cijelu historiju.[247]

Inače, Scheler upozorava da se ovo njegovo shvaćanje primarnoga kauzaliteta realnih faktora ne smije tako shvatiti "kao da treba važiti za tri faze jedne jedine povezane univerzalne historije."[248] Ovo važenje je također relativno i vrijedi samo za manje grupacije, a ne za veće grupacije koje su već upletene u neki sudbinsko solidarni historijski proces. Scheler želi izbjeći svaku konstantnost djelotvornosti i primarne uvjetovanosti historijskog toka od bilo kojega realnog faktora. "Nema konstantnosti u *primatu* djelovanja (Wirkprimat) realnih faktora; upravo tu postoji očigledni varijabilitet. Međutim, postoji temeljni odnos idealnih faktora prema realnim faktorima uopće (kao što smo gore ustvrdili), koji ima *najstrožu* konstantnost u cijeloj historiji čovjeka i ne dopušta ni u kom slučaju obrtanje ili pak samo neku promjenu."[249]

Scheler je bio, kao što je poznato, misaono veoma dinamičan i širokozainteresirani duh. Tako se u njegovim djelima mogu naći brojni

247 Scheler se u svojim djelima često osvrtao ili pozivao na Marxa. Kako sam već rekao, u osnovi tumačeći Marxa u smislu "ekonomizma", i ovdje je kritizirao njegovo nastojanje da svoj "historijski materijalizam" primijeni na cjelokupnu univerzalnu historiju. "Samo tako mu je 'sva' dosadašnja historija mogla postati stalni slijed klasnih borbi." (M. Scheler, *ibid.*, str. 34.) Bez obzira na ove jednostranosti Scheler je veoma uvažavao Marxov doprinos razumijevanju posebno moderne historije.

248 M. Scheler, *ibid.*, str. 34.

249 M. Scheler, *ibid.*, str. 37.

značajni poticaji za istraživanje i razumijevanje mnogih bitnih pitanja filozofije, suvremenoga svijeta i naše cjelokupne povijesti: problematike religije, suvremenih i raznih političkih, religioznih i "znanstvenih" mitova, socijalnih pokreta i njihovih utopija, karaktera i cilja znanosti sve do problematike filozofske metafizike, jer se Scheler s pravom nije složio sa svojim učiteljem Husserlom da je filozofija znanost i da nema zadatak izgrađivati i podariti ljudima zaokruženu sliku svijeta.

U jednom od svojih posljednjih eseja o filozofskom pogledu na svijet Scheler kritizira osobito njemačku akademsku filozofiju koja se sustezala izgradnje jednog nazora na svijet. U svom iscrpljivanju da bude opća metodologija pozitivnih znanosti, ona je postajala sve više služavka pozitivnih znanosti, kao što je prije bila služavka teologije. "No kao što filozofija ne smije da bude služavka nekog crkvenog vjerovanja, isto tako ne smije da bude služavka znanosti."[250]

Citirajući staroga i vječnog Platona da masa, mnoštvo, nikad neće biti filozof, Scheler ocjenjuje da to stajalište vrijedi i danas. "Većina ljudi dobiva svoj svjetonazor od religiozne ili druge *tradicije*, što je upija s majčinim mlijekom. Tko pak teži filozofski utemeljenom nazoru na svijet, mora se usuditi da se osloni na svoj *vlastiti* um. On mora posumnjati u sva naslijeđena mnijenja njihovim stavljanjem na kušnju i ništa ne smije priznati što osobno nije *spoznao* i ne može utemeljiti. Iako, dakle, filozofija bijaše i jest stalno stvar jedne *elite* što se okuplja oko neke istaknute misaone ličnosti, filozofski utemeljeni nazor na svijet ipak nipošto nije bez utjecaja na tijek povijesti. Jer sva je povijest bitno djelo elita i njihovih nasljedovanja. Da bismo neki primjer takva utjecaja jedne filozofske elite imali pred očima, treba samo pomisliti na djelovanje Platona i Aristotela na nauke Crkve, ili na snažno i potresno djelovanje koje je obnavljalo dušu, što su ga I. Kant, J. G. Fichte, Schelling i Hegel vršili na Njemačku oslobodilačkih ratova i na njezine političke, vojničke, pjesničke i pedagoške vođe."[251]

Na putu prema jednoj novoj i realnijoj filozofskoj metafizici treba odbaciti sve dosadašnje pokušaje bilo koje religiozne metafizike, koji su samo prve i nerazvijene faze ljudskoga samoosvješćivanja. "*Sve* ideje takve vrsti moramo *otkloniti* u našem filozofijskom razmatranju ovoga odnosa, moramo već stoga jer poričemo teističku pretpostavku 'jednoga duhovnoga i u svojoj duhovnosti svemogućeg osobnog boga'. *Za nas osnovni odnos čovjeka prema osnovu svijeta leži* u tome da se taj osnov *u* čovjeku – koji je kao takav, kako kao duhovno tako kao živo biće, svag-

250 M. Scheler, Filozofski nazor na svijet, članak preveden u knjizi: D. Pejović, *Suvremena filzofija Zapada*, Zagreb 1979, str. 199.

251 M. Scheler, *ibid.*, str. 199.

da, samo *dio središta duha i poriva,* onoga 'što po sebi opstoji' – da se on, kažem, sam u čovjeku izravno *shvaća i ostvaruje.* Stara je to misao Spinoze, Hegela i mnogih drugih: *praopstojno primjećuje samo sebe u čovjeku* u istom aktu u kome se čovjek gleda u *njemu* osnovanim."[252]

Postajanje čovjekom i postajanje "bogom" jest historijski proces rasta i razvoja praosnova, oba atributa bivstva – duha i nagona koji svoje stjecište imaju u čovjeku. "Duh i nagon, ona oba atributa bitka, oni nisu, ne obazirući se na njihovo istom nastupajuće uzajamno prožimanje – kao cilj – *također u sebi* gotovi: oni *rastu* sami o sebi u tim svojim manifestacijama u *povijesti* ljudskog duha i u evoluciji živoga svijeta.

Reći će mi se, i već mi je u stvari rečeno, da čovjeku nije moguće podnositi nedovršenog boga, nastajućeg boga! Moj odgovor glasi da metafizika nije nikakav osiguravajući zavod za slabe, oslonca potrebne ljude. Ona pretpostavlja već *snažan, vrlo staložen* smisao u čovjeku. Zato je lako shvatljivo da čovjek istom u *toku* svoga razvoja i svoje postepene samospoznaje dolazi do one *svijesti* svoga suborioštva, svoga sudjelovanja s 'božanstvom'. *Potreba sklanjanja i oslanjanja* na izvanljudsku i izvansvjetsku *svemoć*, koja se poistovjećuje s dobrotom i mudrošću, prevelika je a da ne bi probila u doba malodobnosti *sve* brane smisla i prisebnosti. Mi ipak na mjesto onih napola djetinjasto napola slabo distancirajućih odnosa čovjeka prema božanstvu, kako su dani u objektivirajućim i stoga *nejasnim* vezama kontemplacije, poštovanja, molitve – stavljamo *elementarni akt osobnog čovjekovog uloga* za božanstvo, *samoidentificiranje* s njegovim duhovnim aktom usmjerenim u svakom smislu."[253]

Scheler je veoma dobro vidio jednostranosti i dotadašnjeg idealizma i raznih oblika naturalizma i materijalizma. Svaki od ovih pravaca nastojao je da svom ontološkom principu dade ne samo primat, nego i jedinu djelotvornost. Ako izostavimo Schelerovo pojednostavnjeno shvaćanje Marxove koncepcije kao "ekonomizam" (što je tada, kako smo već vidjeli, prevladavalo čak i kod većine marksista), njegovo je tadašnje koncipiranje historijskog razvoja sigurno bilo jedno od najdubljih i najsvestranijih u građanskoj filozofiji.

U svojim analizama suvremenoga, modernog svijeta, Scheler je veliki kritičar suvremene kulture i modernih ljudskih odnosa uopće, ali ne s pesimističkih ili nihilističkih pozicija. On se želi riješiti mitova kapitalističkih apologeta o "najboljem svijetu od svih svjetova", ali i od mitova "svjetske revolucije", historijske misije proletarijata itd. "U vrtlozima prijelomnog doba taj eksplozivni sukob može se riješiti samo uspostav-

252 M. Scheler, *Položaj čovjeka u kozmosu*, str. 72.

253 M. Scheler, *ibid.*, str. 73-74.

ljanjem *solidarnosti svih živih bića međusobno* i solidarnosti samoga svjetskog procesa s bivanjem njegova najvišeg razloga što dobiva svoj vidljivi izraz u nastajanju jednog novog ljudskog tipa, ali ne 'nadčovjeka', nego – *svečovjeka* (Allmensch). Scheler ocrtava buduću epohu kao proces izjednačenja klasa, naroda, duhovnog i fizičkog rada, kapitalističkog i socijalističkog sistema, ukratko – sveopćeg izravnanja. Najveći zadatak vremena je da njegove ideje budu na razini svjetskopovijesnog bitka!"[254]

Scheler je svakako jedan od najmisaonijih suvremenih filozofa koji je također, u svojoj teorijskoj samostalnosti i kritičnosti, jedan od glavnih predstavnika onoga *realističkog* pravca moderne filozofije na kojemu se postupno prevladava idejni sukob kritički orijentiranih intelektualaca i filozofa građanske i socijalističke provenijencije. Tako filozofija postaje, s razvojem sve veće ljudske solidarnosti, jedinstveni teorijski korpus koji će, kao i sve idejno, biti uvijek raznoliko i ujedno nositi pečat velikih ličnosti i cjelokupnih historijskih dostignuća. Što čovjek bude slobodniji i kao stvaralac samostalniji, i njegovi filozofski uvidi i nazori sve će manje ovisiti o njegovu položaju u društvu, a sve više o njegovim i svjetskim iskustavima i vlastitim kreativnim uvidima.

Nicolai Hartmann

Druga ličnost fenomenološkoga kruga kojoj je, kao i Scheleru, taj krug postao preuzak i koja čini radikalni obrat prema realizmu bio je *Nicolai Hartmann* (1882–1950). Svi su znaci govorili da se moderni Nijemac na prijelazu stoljeća, a posebno nakon ratnih degradacija čovjeka i njegova djela, nije mogao više zadovoljavati metodološkim problemima, idealističkim transcendentalizmom i zatvaranjem u bjelokosne kule ideje i svijesti. Dokazi su bili Simmel, Dilthey, M. Weber, Troeltsch, Scheler kao njihove najjače filozofske ličnosti, a da ne nabrajamo i marksistički orijentirane intelektualce i filozofe.

Na toj liniji filozofskog obrata u njemačkoj građanskoj filozofiji, čime ona dolazi na put svojevrsnoga realizma kao dominantne linije najnovije filozofije, treba sagledavati impozantni filozofski put N. Hartmanna.

Rođen je 1882. godine u Rigi, rusku je gimnaziju pohađao u Petrogradu, medicinu u Dorpatu, a klasičnu filologiju u Petrogradu i filozofiju u Marburgu, koji je bio centar poznate marburške filozofske škole neokantovstva. Nakon sudjelovanja u ratu, postaje nasljednik svoga

254 M. Scheler, *Filozofski nazor na svijet*, D. Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, str. 77.

učitelja Natorpa u Marburgu, nastavlja sveučilišnu karijeru kao profesor u Kölnu (1925–1931), a 1931. preuzima filozofsku katedru u Berlinu. Nakon rata, služeći jedno vrijeme i kao prevodilac za ruski jezik, Hartmann preuzima katedru za filozofiju na sveučilištu u Göttingenu koje je bilo prvo sveučilište u Njemačkoj koje je započelo s redovitom nastavom nakon rata.[255]

Sasvim je razumljivo da je Hartmann, kao marburški đak, bio u početku pod utjecajem neokantovstva. Ali, filozofski skretničari su već u velikoj mjeri odvodili filozofiju na nove kolosijeke, pri čemu je u tom razdoblju i Husserlova fenomenologija utjecala na takav razvoj. Osim već navedenih filozofa koji su napuštali transcendentalni idealizam i ograničavajući karakter tradicionalne filozofije svijesti, Hans Pichler (1882–1958), Hartmannov vršnjak, ukazivao je već u svojim djelima o Wolffovoj ontologiji i Leibnizu na neophodnost ontološke problematike.[256]

Kod Hartmanna se taj odlučan obrat prema realizmu i napuštanju ne samo neokantovskoga idealizma nego i fenomenologije vidi već u prvom njegovu značajnom djelu, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921). U njemu Hartmann daje radikalnu kritiku dotadašnjeg idealizma (logičkog idealizma, transcendentalnog idealizma i filozofije svijesti), ustvrdivši da on u biti dokida razliku između realnoga i idealnog. Ne postoji subjekt i objekt, nego samo subjektiviranje i objektiviranje logosa. Idealizam ne može opravdati prirodni i znanstveni realizam, ne može prikriti da empirijska svijest u svom spoznavanju zahvaća nešto po sebi bivstvujuće. Fenomenologija bi pak trebala biti samo predradnja s obzirom na analizu fenomena, ali ona postavlja sebi granicu, koja nije svojstvena biti njezine metode nego logičkom stavu: granicu stava imanencije. Ona ide za tim da metodsko stajalište imanencije (Wesensschau) pretvori u imanentno stajalište stvari (Immanenzstandpunkt der Sache) i tako fenomenologija postaje idealizam. Zajednička pogreška teorija svijesti – neokantovskih kao i pozitivističkih i fenomenoloških – jest da su zamijenile predmet i bivstvujuće.

Idealizam dakle nije odgovor na fundamentalna pitanja filozofije, ali za Hartmanna nije to ni materijalizam koji shvaća ili kao prirodoznanstveni ili "ekonomski".

---

255 Filozofski fakultet sveučilišta u Göttingenu je u svom pozivu navodio: "Nakon što je Heidegger napustio nastavničku službu, Nicolai Hartmann je jedini filozof koji za getingeški filozofski glavni ordinarijat smije doći u obzir... Filozofski fakultet ne može niti jedno drugo ime navesti koje bi Hartmannovom bilo jednako vrijedno, i zato si dopušta da ga *unico loco* predloži." (Günther Patzig, Nicolai Hartmanns Göttinger Zeit (1945-1950), iz *Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann*, Göttingen 1982, str. 9.)

256 Hans Pichler je 1910. objavio djelo *Über Cristian Wolffs Ontologie*, a 1919. djelo *Leibniz.*

Hartmann se, dakle, ne zadovoljava niti idealističkim niti materijalističkim monizmom i pokušava pronaći "treći put" koji će zadovoljiti potrebu razumijevanja i eksplikacije cjelokupnoga bivstva. Tumačenje svijeta iz jednoga jedinstvenog principa za Hartmanna je zastarjela i prevladana stvar, te pledira za pluralističko shvaćanje i interpretaciju stvarnosti. "Ovdje se, naravno, ne smije očekivati neko unaprijed dano sadržajno jedinstvo – prema jednoj shemi ili iz jednog principa. Takvo jedinstvo moglo bi da bude samo unaprijed konstruirano jedinstvo nekog 'sistema'. Ali konstruirani 'sistemi' odigrali su svoje u filozofiji. Historija pokazuje njihovu nemoć. Ono što se potvrdilo kao postojana tekovina nije bilo ni u koje vrijeme ni kod kojeg mislioca stvorena forma sistema ('izam'); naprotiv, to su bile uvijek spoznaje posebnije vrste, koje su stvorene nezavisno od spekulativnih pretpostavki, oblikovanja i konstrukcija – spoznaje koje su u većini slučajeva bile inkonzekvencije u sistemu, jer nisu njemu odgovarale i često su ga razbijale u rukama stvaraoca."[257]

Hartmann drži da je znanost već toliko napredovala da se više ne radi o nekomu prvotnom snalaženju i orijentiranju u kaosu pojava koje bi zahtijevalo neki jedinstveni pogled na svijet orijentacije. Pojave su već dovoljno obrađene, a "način na koji ih mi vidimo prožet je već kategorijama. A te su kategorije same mnogostruke, svako područje fenomena ima svoje vlastite, nezamjenjive."[258]

Kategorije pomoću kojih promatramo i tumačimo svijet mnogostruke su, a ne jedinstvene i zato ne možemo i ne smijemo jednom grupom kategorija pokušati stvarati jedinstveni aspekt "sistema" na račun druge grupe. "On bi dao umjetno jedinstvo na štetu prirodne mnogostrukosti, i s njim bi svijet, kakav jest, a limine promašio. Objasniti duh iz materije, ili materiju iz duha, razumjeti bivstvo iz svijesti, reducirati organizam na mehanizam ili izdavati mehaničko zbivanje za prikriveni život – sve to i još mnogo toga danas je nemoguća stvar."[259]

Stvarnost je za Hartmanna objektivno i nezavisno dana te se već od svoje *Osnove metafizike spoznaje* oštro ograđuje od sterilnosti imanentističkog stava, kritizirajući spoznajnoteoretske stavove neokantovaca, pozitivista i samog Husserla. On misli da je u filozofskom razvoju nastao preokret k ontologiji i realizmu. A za taj preokret nužno je priznava-

257 Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Meisenheim am Glan 1948, str. 31. Svoja daljnja istraživanja na području ontologije Hartmann je objavio u djelima *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938), *Der Aufbau der realen Welt* (1940) i *Neue Wege der Ontologie* (1942).

258 Hartmannov prikaz vlastite filozofije u zborniku *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*, Berlin 1931, str. 283.

259 N. Hartmann, *ibid.*, str. 283.

nje po sebi postojećih bivstvujućih stvari i fenomena, neovisnih o našoj svijesti.[260]

Spoznajni problem za Hartmanna nije zato niti psihološki niti logički, nego u osnovi metafizički, podrazumijevajući pod metafizičkim prvenstveno ono što je problemsko i što ostaje tako iznad svih rješavanja. "Jer, obilježje metafizičkog, zaključivao je Hartmann, leži upravo u perenirajućem upitnom karakteru koji seže preko svake mogućnosti rješenja."[261]

U detaljnoj analizi spoznaje kao "zahvaćanja nečeg što po sebi jest", Hartmann dolazi do zaključka, u duhu Aristotela i Hegela, da i kategorije kao i logički zakoni mogu imati valjanost i za izvanlogičke sfere bivstvovanja samo tako što su oni i zakoni bivstva. "Ta zakonitost i općenito ta mnogostrukost struktura i formi – sistem logičkih formi – prvobitno je ontološka zakonitost, i to idealno-ontološka."[262]

Ocjenjujući da se jedan dio odgovora na gnoseološka pitanja može naći samo u ontološkim analizama, u znanosti o bivstvu kao takvom, o "bivstvujućem kao bivstvujućem", Hartmann pokazuje kako se u sferi bivstvovanja mogu u osnovi razlikovati realno i idealno bivstvo. Budući da su historijski procesi i materijalni i duhovni, a oboje spada u svijet realnog bivstva, zadržimo se ukratko na Hartmannovoj koncepciji realnog bivstva (das reale Sein), da bismo kasnije razumjeli njegova razmišljanja o problematici historije.[263]

260 Koliko je pitanje realiteta bilo još uvijek intrigantno i za njemačku filozofiju vidi se po tome što je 28. svibnja 1931. održana o tom pitanju konferencija u Halleu, na kojoj je Hartmann imao referat o problemu realnosti svijeta. Kao i u kasnijem djelu *K zasnivanju ontologije,* Hartmann je iznio niz teorijskih argumenata protiv skepticizma, subjektivnog idealizma i pragmatizma koji su i zanimljivi i točni. Uvjerljivo je pokazao da nam o realitetu svijeta ne govori samo naša spoznaja nego i niz drugih akata. Stvari koje objektivno postoje nisu samo predmet opažanja i spoznaje nego su i predmet čovjekove želje, djelovanja, trpljenja. Stvari su uvučene u sve životne situacije, realitet nisu samo one nego i životne sudbine, ljudski odnosi i konflikti, cjelokupno historijsko zbivanje. (Vidi N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Berlin 1931.)

261 N. Hartmann, *Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig, str. 31.

262 N. Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, str. 300. Kako je inače moguće da u spoznaji i u bivstvujućem dolaze iste kategorije i zakoni, koje imaju karakter idealnog bivstva, za Hartmanna je to nepoznanica koja nema odgovora. "To u potpunosti metafizičko pitanje smjera na ontologiju; a ona međutim ovdje vidi granice svoga analitičkog prodiranja daleko prijeđene i zato nije ni u kom slučaju u položaju da na njega odgovori." (*Grundzüge der Metaphysik der Erkenntnis*, str. 306.)

263 Idealno bivstvo (matematičko, logičko, vrijednosno) za Hartmanna je sadržano u realnom. Realni svijet je u potpunosti prožet i oblikovan suštinskim od-

Pojam "realiteta" Hartmann ne vezuje samo na materijalno i prostorno nego prvenstveno na vremensko i individualno. Vrijeme je u mnogo čemu fundamentalnije od prostora. Prostorne su samo stvari i živa bića, uključujući procese u kojima se odvija njihovo postojanje, a vremeniti su osim toga i društveni i duhovni procesi. "U vremenu je baš sve što je realno, u prostoru samo jedan dio – moglo bi se reći samo jedna polovina realnog svijeta, naime njegove niže tvorevine."[264]

Realni svijet se za Hartmanna sastoji iz četiri sloja: materije (anorgansko), organskog sloja, duševnog (das Seelische) i duhovnog (der Geist). Ovi slojevi se nalaze u određenim odnosima, te postoje i nepromjenjive zakonitosti tih odnosa. Najrašireniji, ali i najjači, jest sloj anorganskog. Samo na jednomu malom dijelu anorganskog sloja gradi se organsko, koje upotrebljava anorgansko kao građu za svoje oblikovanje. Ova dva sloja nalaze se u odnosu preformiranja (Überformungsverhältnis). U tom odnosu i kategorije donjeg sloja ulaze u potpunosti u gornji sloj (npr. kategorije vremena, prostora, procesa, kauzaliteta itd.). Ali to ne znači da je ovaj viši sloj u potpunosti određen kategorijama nižega sloja. Svaki viši sloj ima i svoje posebne kategorije, što Hartmann naziva kategorijalnim novumom (kod organskoga npr. asimilacija, disimilacija, reprodukcija, individuum itd.). Nad organskim slojem uzdiže se sloj duševnog koji se pojavljuje kao svijest (misao, osjećanje, htijenje, želja itd.). Duševno nije nikad samostalno, nego se gradi na anorganskom i organskom, te jedan dio njihovih kategorija prodire i u ovaj sloj, ali mnoge i prestaju djelovati u ovom sloju, jer je ovaj nematerijalan i neprostoran. Odnos duševnog sloja prema prvim dvama slojevima nije više odnos preformiranja nego odnos "nadgradnje".

Četvrti sloj se oštro razlikuje od tri prethodna sloja, pa tako i od duševnoga. Dok je duševna sfera individualna, duhovno je "nadindividualno". "Duh je u jednom širem smislu zajednički. Zajednički je duh prošlog vremena jednog naroda; zajednički su moralni zakoni koji vrijede u jednom vremenu, zajednička je također religija koju su svi preuzeli i u

nosima. Ali idealno bivstvo je indiferentno prema realnom, tj. prema vlastitoj realizaciji ili nerealizaciji u svijetu. Realno bivstvo, međutim, nije indiferentno prema idealnom jer je uvijek prožeto idealnim bivstvom. "Formalno se dakle može govoriti o prioritetu idealnog bivstva pred realnim – tako kao što su tvrdili svi platonizirajući pravci u filozofiji. Ontološki se međutim to ne može održati, barem kad se s prioritetom povezuje predodžba kao da se radi o višem, apsolutnijem ili savršenijem načinu bivstva. Kao što je ontološki opće samo jedan moment u realno-individualnom, i kao takvo nešto podređeno, to mora za idealno bivstvo vrijediti da je dapače niže i ujedno nepotpuni način bivstva, a realno tek potpuni." (*Zur Grundlegung der Ontologie*, str. 282.)

264 N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, u zborniku *Systematische Philosophie*, Stuttgart und Berlin 1942, str. 218.

koju vjeruju."[265] Duhovno bivstvo se nastavlja od generacije na generaciju, ono se ne razlikuje, razlikuju se samo dispozicije onih koji ga primaju. Dijete npr. nasljeđuje dispoziciju za govor, ali jezik mora naučiti od prethodnih generacija. Iz svega ovoga ujedno slijedi da je čovjek jedino biće koje je sastavljeno od sva četiri sloja bivstva.

Već smo također vidjeli da svaki sloj ima svoje vlastite kategorije; neke se kategorije probijaju iz nižih slojeva bivstva u više, a neke se probijaju kroz sve slojeve. Te kategorije naziva Hartmann fundamentalnim kategorijama (jedinstvo i mnogostrukost, kontinuum i diskretum, kvantiteta i kvaliteta itd.).

U odnosima pojedinih slojeva postoje izvjesne zakonitosti (kategorijalni zakoni) koje su u osnovi zakonitosti koje izgrađuju realni svijet. Hartmann je svim ovim bio uvjeren da je riješio poteškoće i predrasude idealizma koji je, po njemu, metafizika odozgo, tako i materijalizma, metafizike odozdo, tj. da se zakonima i kategorijama viših slojeva tumače niži slojevi i obratno.

Prvi je zakon povratka – neke kategorije iz nižih slojeva dolaze i u višim slojevima, što nije slučaj s kategorijama viših slojeva u odnosu prema nižima.

Zakon promjene – kategorije iz nižih slojeva koje prodiru u više pri tome se i mijenjaju.

Zakon novuma – u svakom sloju nastaju nove kategorije koje specifično određuju taj sloj.

Zakon distancije slojeva – postoji izvjesna distancija između slojeva, jer se ne može u potpunosti konstruirati kontinuirani prijelaz iz jednoga sloja u drugi.

Zakon jakosti – kategorije donjega sloja su jače i ne mogu se poništiti nikakvom silom višega sloja.

Zakon samostalnosti donjega sloja prema višem – svaki donji sloj je nasuprot višem autonoman.

Zakon materije – donji sloj je podloga postojanja višeg; on je materija koju preformira viši sloj. U odnosima preformiranja donji sloj daje građu za viši, u odnosima nadgradnje donji sloj samo "nosi" viši sloj.

Zakon slobode – svaki novum je slobodan, njega ne determinira donji sloj.

Hartmann je svakako veoma dobro uočio neke bitne odnose u realnom svijetu, ali njegova koncepcija, kako ćemo poslije vidjeti, ima i određenih teškoća i nedostataka koji samo pokazuju da iz filozofskih razmatranja nije tako lako eliminirati dijalektičku monističku koncepciju svijeta.

---

265 N. Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück 1952, str. 126.

Ove svoje rezultate Hartmann je pokušao primijeniti na razmišljanja o historiji u djelu *Das Problem des geistigen Seins* (1933). Bit duhovnoga bivstva, pisao je Hartmann, u svim svojim pojavnim oblicima je zagonetna. Njegov problem je u biti metafizički. Svi dosadašnji pokušaji da se shvati duhovno bivstvo bili su jednostrani ili zbog tradicionalnih predrasuda ili zbog spekulativnih konstrukcija. U tim su nastojanjima Hegel i Dilthey postigli najviše. "Problem duhovnog bivstva nije jednostavno problem filozofije historije. Niti je historija samo historija duha, niti je duh samo povjesnost. Ali svaki duh ima svakako svoju povjesnost; a s historijom u strogom smislu uvijek se misli na historiju čovjeka. Čovjek je duhovno biće, jedino te vrste koju mi poznamo. On sigurno nije 'samo' duhovno biće, ali ipak 'također' i bitno duhovno biće. I kao takvo on je povijesno biće. Neduhovno bivstvo nema historije."[266]

Mogu se razlikovati tri problemske grupe: prva nam pokazuje da mi iz izvora znamo samo dijelove historijskog procesa. Kako se on odvija kao cjelina? Kuda tendira s obzirom na budućnost? Postoje li u njemu zakoni i ciljevi? Druga grupa problema nam pokazuje da je naše znanje o davnoj prošlosti puno rupa, neadekvatno i puno predrasuda. Kako treba historijska spoznaja raditi ako ima pretenzije na znanstvenost? I treća problemska grupa nam pokazuje da su naš vlastiti život i spoznaja historijski uvjetovani. Pitanje je kako smo mi historijski uvjetovani, kako je naša povjesnost ontički izgrađena i kako sve to možemo prevladati?

Prva od tih grupa pripada povijesnoj metafizici, druga metodologiji historijskog mišljenja, a treća historizmu i njegovu prevladavanju.

Hartmann se najprije kritički osvrće na tri glavna spekulativna sistema – Fichteov, Schellingov i Hegelov, napominjući da je Hegelova filozofija prevladala jednostranosti prethodnih i da po svojoj velebnosti nadmašuje sve što je filozofija proizvela na području problematike historije. Kritički se osvrnuvši i na Hegelovu koncepciju, Hartmann se osvrće i na Marxovu koncepciju historije, ocjenjujući da je glavna razlika između Hegelove i Marxove koncepcije što prva polazi od sfere duha, a druga od sfere potreba i privrede. Iznijevši dosta objektivno glavne Marxove teze, Hartmann zaključuje da ih ne treba posebno kritizirati, jer su "one i tako u naše vrijeme više diskutirane nego bilo koje druge."[267]

Osnovni je, naravno, Hartmannov prigovor Hegelu i Marxu što shvaćaju historijsko bivstvo čisto monistički. Kod jednoga, po njemu, ne mogu ekonomski činioci utjecati na historijski razvoj, a kod drugoga to

266 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin und Leipzig 1933, str. 1.

267 N. Hartmann, *ibid.*, str. 10.

ne mogu prvobitno duhovne tendencije. To su u biti ona ista nastojanja da se svijet ili historija objasne ili "odozdo" ili "odozgo". Jedno se drži uma, duha, ideja, boga, a drugo materije, prirodnih zakona, kauzaliteta. Međutim, društvena forma, koja nije niti ekonomska niti duhovna tvorevina, bez obzira na sve faktore koji na nju djeluju odozgo ili odozdo, mogla bi imati i svoj vlastiti zakon, koji bi kao samostalna determinanta mogao imati utjecaj na cjelinu. Duhovni život je jedan "sloj bivstva vlastite i više vrste, s čijim bogatstvom i raznovrsnošću se niži ne mogu mjeriti. Duh ne lebdi u zraku, mi ga poznajemo samo kao nošeni duhovni život – nošen od duševnog bivstva, ništa drugačije nego što je ovo nošeno od organskog i dalje od materijalnog. I ovdje dakle, i zapravo tek ovdje, radi se o autonomiji višeg sloja nasuprot nižem, upravo u zavisnosti od njega."[268]

U suglasnosti s njegovim ontološkim principima s obzirom na odnose među slojevima i kategorijama Hartmann ponovno naglašava da svaki sloj ima svoje vlastite principe, zakone i kategorije. Nikad se bivstvo jednog sloja ne može razumjeti iz kategorija drugoga, bilo višega ili nižeg sloja. Zato je objašnjenje svijeta iz jednog principa ili jedne grupe principa nemoguće; carstvo kategorija je jednako tako slojevito kao i bivstvo uopće.

U slojevnoj građi svijeta viši sloj je uvijek nošen od nižeg i utoliko nema samostalno bivstvovanje, nego "aufruhendes Sein" (počivajuće bivstvo). Ovo počivanje se može shvatiti i kao ovisnost viših slojeva od nižih, te se zato mora kazati da bez materijalne prirode nema života, bez života nema svijesti, a bez svijesti nema duhovnog svijeta. Pravac njihove zavisnosti se, međutim, kao što je već bilo rečeno, ne može obrnuti, te se ne može reći da bez života nema materije, bez svijesti nema života itd. Zato postoji i dependencija kategorija: niže kategorije se ponavljaju u višima kao elementi, više su u zavisnosti od nižih, više kategorije ne mogu razbiti sustav nižih nego samo preoblikovati ili nadograditi. "Niže kategorije su jače. Ovaj 'zakon jakosti' je temeljni zakon kategorijalne dependencije."[269]

Zavisnost višeg sloja bivstva od nižeg nije međutim nikakva prepreka i šteta njegovoj autonomiji. Niži sloj je samo nosivo tlo, conditio sine qua non. Posebno oblikovanje i svojevrsnost višeg sloja ima nad ovim nosivim slojem beskonačni prostor djelovanja i iskazivanja. "Organsko je doduše nošeno od materijalnog, ali njegovo bogatstvo oblika i čudesnost životnosti ne potječu od njega, nego pridolaze kao jedan novum. Ovaj novum, koji sa svakim slojem nov nastaje, nije ništa drugo nego

268 N. Hartmann, *ibid.*, str. 14.

269 N. Hartmann, *ibid.*, str. 15.

samostalnost ili 'sloboda' viših kategorija nad nižim."[270] Niže kategorije su, doduše, jače, ali su više nad njima ipak slobodne.

Zakon jakosti i zakon slobode tvore zajedno nerazdvojiv odnos, u potpunosti jedinstven. Oni čine jednu kategorijalnu zavisnost, zakonitost dependencije (Dependenzgesetzlichkeit) koja ovladava slojevnim carstvom svijeta. Ona upućuje na sintezu zavisnosti i autonomije. Filozofske teorije su uglavnom računale sa zavisnošću, a totalne zavisnosti u slojevnom carstvu bivstva nema. Zavisnost postoji samo "odozdo", a ne "odozgo", ali nije totalna. "Tako ostaje višem sloju bivstva u svakom slučaju široko područje autonomnog kategorijalnog oblikovanja. Niže kategorije su doduše jače, ali također siromašnije i elementarnije."[271]

Ovaj zakon dakle onemogućuje da se svijet tumači monistički. S obzirom na ovu Hartmannovu tvrdnju i zaključak želim odmah napomenuti da je njegova analiza slojeva i kategorija i njihovih odnosa uglavnom prihvatljiva. Međutim, zaključak da nijedan monizam takvo nešto ne može pretpostaviti nije točan. Materijalistički monizam se npr. ne može svesti samo na prirodoznanstveni ili mehanički materijalizam, što uglavnom i Hartmann čini iako poznaje i Marxovu koncepciju. Moderni materijalizam, koji baštini dijalektičku misao njemačke klasične filozofije, naglašava upravo to što ističe i Hartmann, tj. da se ne mogu sve regije stvarnosti objasniti istim zakonima i da svaka nova sfera stvarnosti ima i svoje vlastite zakone i kategorije pomoću kojih se ona jedino i može objasniti i razumjeti. Zar nije Marx u svomu materijalističkom shvaćanju historije išao upravo tim putem? Njega nije zadovoljila idealistička interpretacija koja je, recimo Hartmannovim riječima, bila pokušaj objašnjenja "odozgo", ali ga nije zadovoljila niti tradicionalna materijalistička koja je svijet historije ili tumačila idejama ili općim prirodnim zakonima. Marxove kategorije (praksa, rad, proizvodne snage, proizvodni odnosi, ideologije, itd.) upravo su taj "novum" o kojemu i Hartmann govori, tj. one specifične kategorije koje nastaju tek s historijskim svijetom i koje ga, uz još i mnoge druge, jedino mogu objasniti. Niti ovoga puta ne želim reći da je time ovo pitanje iscrpljeno, nego samo da s metodološke strane jedan dijalektički materijalistički monizam ne isključuje, nego upravo pretpostavlja ono što Hartmann naziva kategorijalnim novumom, dependencijom i slobodom. Ili, da zaključim općim stavom: *ontološki monizam principa ne isključuje pluralizam principa i kategorija svakoga posebnog sloja ili sfere stvarnosti.*

Hartmann svoje stajalište zatim primjenjuje i na historiju, i to s punim pravom. "Historija je, kaže on, isto tako privredni kao i duhovni

270 N. Hartmann, *ibid.*, str. 15.

271 N. Hartmann, *ibid.*, str. 16.

proces, isto tako vitalni kao i kulturni život naroda. Geografski i klimatski uvjeti ne sudjeluju ništa manje nego ideje, vrednovanja, zablude, svjetonazorne predrasude; tehnička sredstva ništa manje nego masovnopsihološka sugestija; 'slučajni' susret ništa manje nego plansko nastojanje i ulog spontanih energija."[272]

Hartmann misli da ovo stajalište nije ništa novo, da ga historičari uglavnom slijede, ali je mnogo manje prisutno u filozofskohistorijskim teorijama. Pokazujući ponovno na Hegela i Marxa, ipak upozorava da se ovakvo grubo, pojednostavnjeno shvaćanje ne može pripisati Marxu i značajnijim nastavljačima. Ali, oprez mudrijih ovdje ništa ne pomaže, jer to stoji u tendenciji teorije, da se jednostranost prenaglasi, što se i čini. A osnova svih tih jednostranosti je po njemu monistička predrasuda.

Koje su dakle konzekvencije, u vezi s ovim što je rečeno, za moguće shvaćanje historijskih procesa?

1. Višeslojnost historijskoga bivstva pokazuje isti temeljni odnos kao i višeslojnost svijeta u kojemu se odvija. To su isti slojevi koji ga čine. Kategorijalna zakonitost dependencije bit će ista, iako ima i posebnosti.

2. Puna struktura i oblik historijskoga procesa mora zato biti veoma kompleksna i mora sadržavati sve što sadrži svijet u vezi s mnogostrukošću, različitošću bivstva. I svi ti momenti su u njemu bitni i samostalni faktori.

3. Zadatak koji proizlazi iz toga je nesagledív i ne može se u potpunosti ispuniti u granicama čovjekova znanja i moći. Filozofskohistorijski temeljni problem dijeli sudbinu većine fundamentalnih filozofskih problema: ne može se do kraja riješiti, jer posjeduje izvjesni iracionalni ostatak, te je zbog toga pravi metafizički problem.

4. S tim uvidom postavljanje pitanja ide drugim pravcem. Historijska metafizika idealizma je pokušala dati cjelovitu konstrukciju historijskoga procesa i s obzirom na budućnost (Fichte). Naše spoznaje nam govore da se ne može tako lako misliti i zacrtati tok historijskoga procesa. U historiji su odnosi koji povezuju različite slojeve bivstva historijske raznovrsnosti, te se zato u njima radi o posebnim oblicima međusobnog zahvaćanja heterogenih kategorija. Zato je takvo istraživanje nužno ontološko.

5. S tim je povezano pitanje nosioca historije. Takvo što može biti jednostavno čovjek ili nešto iznad njega: zajednica, narod, čovječanstvo, duh i njegovi oblici. To pitanje ima prednost što se može uglavnom fenomenološki obavljati.

Ova knjiga o duhovnom bivstvu obrađuje, kaže Hartmann, iz punoće historijskoga bivstva samo duhovno bivstvo. Ona nastavlja na onoj točki

272 N. Hartmann, *ibid.*, str. 17.

na kojoj se historijsko bivstvo temeljno razlikuje od nehistorijskog, ali time ne misli da ga može iscrpiti. O važnosti neduhovnih faktora ovdje neće biti riječ, ona se drži s one strane historijskih metafizičkih pitanja i u osnovi je "istraživanje za jedno moguće zasnivanje filozofije historije i duhovnih znanosti."[273] Postoje mnoga pretpitanja koja treba filozofski ispitati: je li historija slijepo zbivanje kao prirodni proces ili je svrhovita? Postoji li u njoj neka tendencija koja bi je mogla odrediti? Vlada li u njoj nužnost ili "slučaj"? Je li čovjek u njoj svojom voljom određujući? Ima li on uopće slobodu u historijsko određenom smislu? Ili, postoji li neki drugi određujući um koji određuje historiju iznad ljudskih glava? itd. Odgovoriti na ta pitanja može se samo ako se izađe daleko izvan fenomena.

Međutim, ima pitanja koja ne prelaze granice historijskog iskustva te se njima može prići planski i tako ih izučavati. Tako se može već na temelju fenomenološke analize duhovnog bivstva, što je samo dio predradnji, dobiti mnoštvo podataka kako se ti problemi moraju izučavati. Na primjer, je li historija povijest individuuma ili viših cjelina, kolektiva? Je li ona historija jednoga konkretnog općeg koje je više od običnoga kolektiva? Postoje li ponavljanja, istovjetnosti, zakonitosti historijskog procesa ili je u historiji sve apsolutno jedinstveno i jednokratno? Je li u historiji sve vremenski-procesualno ili ima u njoj i nadvremenskog? I je li vremenitost u njoj isto kao i u prirodnom zbivanju? Je li historija uvjetovana historijskom svijesti i na koji način?

Hartmann se posebno zadržava na problemu što su ga postavili Windelband i Rickert u vezi s tvrdnjom o historiji kao pojedinačnom i neponovljivom, zbog čega se historija ne bi mogla pojmiti jer nema pojedinačnih pojmova. Hartmann misli da je Dilthey pokazao na put rješenja koji povezuje ideju čiste opisne historijske znanosti s pojmom "razumijevanja" u suprotnosti prema "poimanju" (Begreifen). Ipak misli Hartmann da i time nije riješeno pitanje, jer ova metoda nije moguća kod svakoga, jer svaki pojedinačni istraživač nema tu snažnu moć intuicije kao Dilthey.

Jednako tako je veliko pitanje kako iz toga beskrajnoga historijskog materijala izlučiti ono što je historijski važno od nevažnog. Pojedini subjektivni kriteriji ili, točnije, stajališta igraju veliku ulogu i tako dolazimo do problematike metode, pri čemu se jedna metoda ne može jednostavno primjenjivati na različite objekte. Svaka vrsta predmeta zahtijeva svoju metodu. Ali pitanje metode je ipak sekundarno, jer svi oni koji su utirali nove metodičke puteve nisu zapravo bili u potpunosti svjesni karaktera te metode. Taj posao je ustvari posao epigona. Jer,

273 N. Hartmann, *ibid.*, str. 20.

"živo djelatna metoda je u svakom napredovanju spoznaje prvo, svijest o metodi je posljednje."[274]

Historija nije jednostavni slijed zbivanja. Ona je povezanost u zbivanjima, i to posebne vrste. Osnovno je da to prošlo nije apsolutno prošlo, nego na bilo koji način još živi u sadašnjem. Prošlost u sadašnjem nije obično ponavljanje, a nije ni analogija. Ona je neka vrst održanja. Kako dakle prodire prošlo u sadašnjem? To se ne može objasniti kauzalneksusom, jer kod njega uzrok nestaje u posljedici. Kada historijski proces ne bi bio i nešto drugo nego kauzalni proces, ne bi postojalo prodiranje (Hineinragen) prošlog u sadašnjem. A to se zbiva na dva osnovna načina. Prvi način bi se mogao nazvati mirno, nečujno (stillschweigende) prodiranje. Mnogo toga što pripada tradiciji, običaji, odnosi itd. koji su se i zaboravili, ali se osjećaju u sadašnjem. To vrijedi i za oblike jezika, mišljenja, religije, moralne i političke tendencije, vrednovanja, predrasude i sujevjerja itd. Nitko u praktičkom životu ne pomišlja odakle sve to dolazi, a ipak određuje sadašnji život. Prošlo je još uvijek prisutno, ali na jedan šutljiv, miran i neprimjetan način.

Drugi način je razgovijetno prodiranje. Ljudi znadu da je nešto postalo prošlost i kao prošlost se i osjeća. Sve što se u obitelji priča i govori, što živi u legendama i anegdotama, nadalje spomenici, građevine, ruine, slike. Ono se može i pokrivati s onim prvim i nadopunjavati se. Uvijek postoje zapravo obje forme prodiranja. Posebno prodiranje ovoga drugog je kroz spise, pisana djela. A šta od sve te tradicije ulazi i prodire u sadašnjost – to nije stvar samovolje niti slobodnog izbora. "Vlada samo mijena postojećeg. Što se u njemu ili protiv njega probije, to se održava u novom oblikovanju odnosa i ostaje u njima prisutno."[275]

S obzirom na oba oblika prodiranja postoje i razlike u temeljnom ponašanju jednog vremena. Postoje vremena koja su vjerna tradiciji i ona koja je izbjegavaju. Za prve je sve ono prošlo bilo bolje, stari su bili pametniji i bogovima bliži. Za druge je prošlost bila gora, stari su manje znali, a njihov je utjecaj sumnjiv.

I s obzirom na historijsku svijest postoji u tome temeljna razlika. Postoje principijelna duhovna područja koja su okrenuta historiji i koja se od nje odvraćaju. Na jednom ekstremu te ljestvice je naročito područje religioznog života, pogotovo tamo gdje je riječ o objavljenim i utemeljenim religijama. Taj život nije samo okrenut prošlosti, nego od nje i živi, osjeća je kao stalno prisutno, kao nadvremensko. Tome odgovara i apsolutni autoritet praspisa, svetih knjiga. Religija koja to izgubi prestaje biti što jest, postaje reminiscencija. Drugi ekstrem je područje

274 N. Hartmann, *ibid.*, str. 28.

275 N. Hartmann, *ibid.*, str. 32.

praktičkog snalaženja i ovladavanja prirodom, kao što je primjer tehnike. Tehnika vrednuje prošla otkrića, ali se o njima ne brine. Ona ide najkraćim putevima do svojih ciljeva, živi u njima i ne misli na prošlost. "Ona ima svakako svoju historiju, ali nema historijsku svijest. Staro je u njoj samo preživljeno, novo je istinito."[276] Zatim postoje mnogi međustupnjevi, kao npr. pravo, znanost, filozofija, umjetnost, u kojima je taj odnos prema prošlosti uvijek dan na specifičan način.

Sva ova razmišljanja su samo napomene i usmjerenja mogućih istraživanja koja ovdje nisu provedena, pisao je Hartmann. Ona ne pretendiraju niti na originalnost niti na potpunost u bilo kojemu smislu. Ona imaju samo tu vrijednost što su upozorila i dovela u pitanjima historije do temeljnog problema duhovnoga bivstva. "Ona skreću od pitanja o historijskom procesu i njegovoj strukturi na pitanje o strukturi i načinu bivstvovanja onoga što u historijskom procesu stoji, tj. onoga, što 'ima historiju'. Doduše, nema samo duhovno bivstvo historiju. Ali je svakako sva historija također i bitno historija duhovnog bivstva. Narodi, države, čovječanstvo kao takvi nisu duh. Ali bez udjela duha u njima zbivanje koje proživljavaju ne bi bila historija."[277] Svaki duh ima historiju. To danas izgleda sasvim razumljivo, ali uvijek nije bilo tako. "To je afirmativno temeljno stajalište historizma. Ono je dovoljno fundamentalno, da bude vrijedno, da se ne zaborave pretjerivanja historizma."[278]

Za sve ovo mora se prvo znati što je to "duh" u historijskom smislu. Historijski duh nije osobni, pojedinačni duh. On je cjeloviti fenomen i zato se s pravom naziva "objektivni duh". A to se ne može dobiti iz metafizike, nego iz analize danih fenomena. Nadalje se mora znati što je s objektivacijama duha, što u "djelima" postaje duhovno dobro koje biva očuvano i preko mijena historijskoga duha. I konačno, treba biti načistu o individualnom ili osobnom duhu. Budući da su osobe (Personen) neposredno dane, tok istraživanja ćemo započeti s tim problemom.

S obzirom na historiju i njezine nosioce Hartmann razlikuje osobni duh (der persönliche Geist) koji može ljubiti i voljeti; samo on ima etos, snosi odgovornost, zaslugu, krivnju; samo on ima svijest, volju, samosvijest.

Objektivni duh (der objektive Geist) nosilac je povijesti u strogom i primarnom smislu. Samo on zapravo ima "historiju". Samo on je nadindividualno-zajednički, a ipak ujedno realni i živi duh. Njegove promjene i sudbine su i historijske promjene i sudbine. Vremenitost i prolaznost on dijeli kao i sa svim živim (i neduhovnim), isto i sa živim personal-

276 N. Hartmann, *ibid.*, str. 35.

277 N. Hartmann, *ibid.*, str. 37.

278 N. Hartmann, *ibid.*, str. 37.

nim duhom. Samo se njegov život odvija drugim tempom, historijska su veća vremenska mjerila.

Objektivirani duh (der objektivierte Geist) prodire, strši u bezvremensko i time u idealno i nadhistorijsko. Njegov odnos prema vremenu i historiji je drugačiji, njegove sudbine su sudbine idejnog i po sebi bezvremenskog u vremenskom historijskom procesu.

Cijelo opsežno djelo je dalje posvećeno analizi te tri vrste bivstvovanja duha. Tu je mnogo šta uočeno i istraženo što je, kako i sam Hartmann misli, važna predradnja za razumijevanje historijskog, za jednu dakle filozofiju historije.

Cijelo djelo je zapravo minuciozna prolegomena. Iz njegovih fenomenoloških analiza se tek vidi koliko je problem personalnog, objektivnog i objektiviranog duha složen, suptilan i težak, i kako je svako upuštanje u filozofska istraživanja historije suočeno s mnogim pretpitanjma s kojima se mora biti u velikoj mjeri načisto ako se želi govoriti o historiji kao cjelovitom i objektivnom procesu. Može se reći da se bez ovih Hartmannovih analiza ne može uopće prići razmatranju historije, tj. njezinih konkretnih i idealnih nosilaca i aktera. Danas je već više nego jasno da se o historiji ne može govoriti – apstrahirajmo sada cjelokupnu kozmičko-prirodnu osnovu i utjecaje – bez pojedinog čovjeka kao materijalnog nosioca ili sastavnog dijela bilo koje zajednice; osobnog duha, tj. njegova ne samo mišljenja nego i njegove iracionalne sfere i praktičke sfere; nadalje, bez objektivnog duha kao običaja, religije, pravnih normi itd. jedne zajednice, i na kraju objektiviranog duha u raznovrsnim i beskrajnim proizvodima pojedinca i zajednice u jeziku, književnosti, znanosti, tehnici. Bez svega toga se ne može govoriti o historiji niti u filozofskom niti u znanstvenom smislu.

Hartmannovo djelo je u svakom pogledu mnogo važnije s obzirom na razradu drugih fundamentalnih filozofskih problema nego posebno filozofskohistorijskih. Njegova opsežna djela posvećena ontološkim pitanjima, etici i modalnim kategorijama i zakonima (djelo *Möglichkeit und Wirklichkeit*) značajniji su po svojim rezultatima nego što su razrada filozofskohistorijskih pitanja. Ali su i ta djela s druge strane važna i za razumijevanje historije, jer se fenomen historije ne može odvojiti od realnoga i idealnog bivstva.

Vidjeli smo da je Hartmann pokušao prevladati svaki filozofski monizam, bilo idealistički bilo materijalistički. U mnogim svojim kritičkim razmišljanjima Hartmann je imao pravo. Svako objašnjavanje historije i čovjeka samo "odozgo" (samo idealnim kategorijama) ili samo "odozdo" (samo fizikalnim, biološkim i sl. kategorijama i zakonima) sigurno su promašaji, bez obzira na to kakvu su ulogu takvi sistemi u filozofiji imali i koliko je bilo njihovo značenje u razvoju ljudske misli i spoznaje.

Danas bi to bila preočita jednostranost i s obzirom na cjeloviti koncept nikakav bitni napredak ljudske spoznaje.

Ali Hartmann je, posebno s obzirom na moderni Marxov materijalizam, bio u izvjesnoj mjeri neobjektivan jer je, bez obzira i na neke ograde, kritiku materijalizma uglavnom izjednačio s kritikom mehaničkoga i prirodoznanstvenog materijalizma. U suštini se zapravo radilo gotovo o istovjetnoj kritici prirodoznanstvenog materijalizma koju su dali Marx i Engels i poslije Hartmann. Na liniji Marxovih razmišljanja, što sam već i kazao i u ovom pregledu, bitno je bilo stajalište da kod korjenitih prijelaza jednoga prirodnog područja u drugo, npr. organskoga u socijalno, nastaju i nove strukture i nove zakonitosti, koje se ne mogu svoditi na zakone onoga područja iz kojeg su se razvile. To je oduvijek u marksizmu bio glavni argument protiv raznih bioloških, mehanicističkih i sličnih teorija, koje su društveni razvitak htjele protumačiti zakonima drugih područja prirode (anorganske ili organske). Zato je i Marx pokušao taj historijski i socijalni "novum" protumačiti vlastitim, historijskim, socijalnim kategorijama, a ne općeprirodnim, biološkim i sl. kategorijama. Marxov materijalistički monizam ne samo da ne negira jači karakter materijalnog (kao i Hartmann), samostalnost "donjih slojeva" itd. nego ni mogućnost svođenja viših područja prirodnoga zbivanja na niže, tumačenje viših slojeva kategorijama i zakonima nižih.

Ovdje nije ni moguće ni potrebno ulaziti u šire raspravljanje o problemima i teškoćama koje se nalaze u tako sveobuhvatnom filozofskom djelu kao što je Hartmannovo. Navedimo samo još nekoliko kratkih napomena. Mislim da veliku teškoću čini Hartmannovo shvaćanje idealnoga bivstva, kao i pitanje razvitka u realnom bivstvu. Idealno bivstvo (kao npr. matematičko, vrednote, zakonitosti) mora imati također karakter po-sebi-bivstvovanja, a spoznaja toga idealnog bivstva je idealno apriorna.[279]

Ovo idealno bivstvo Hartmann, konzekventno svojim već navedenim stajalištima, ne drži niti višim, niti jačim, niti samostalnim izvan realnoga bivstva. Ipak je u toj koncepciji uočljiv ostatak platonizma, kao i neokantizma, što i Hartmann sam priznaje, samo ga ne želi prihvatiti kao horizam sfera i ne želi dati nikakav primat idealnoj sferi. Ono

279 Hartmann je ovaj problem aprioriteta ovako formulirao: "Konzekvencija koja se pri tome mora povući glasi prema tome: imanentni apriоritet, i kad je subjektivno veoma općenit, nikada nije bez daljnjega 'idealni apriоritet'. Njegova općenitost može uvijek biti i općenitost neke predrasude. Idealni apriоritet je, ako uopće smije vrijediti kao spoznaja, transcendentni apriоritet. Tj. on je uvid u bit nekoga bivstvujućeg. A bivstvujuće, koje on dovodi do uvida, idealno je bivstvujuće." (*Zur Grundlegung der Ontologie*, str. 259.)

što je ipak po mom mišljenju najveća teškoća ovakve koncepcije jest upravo odnos idealnoga i realnoga bivstva. Ako suštine, biti kao idealno bivstvo, dakle bezvremensko i opće, funkcioniraju u realnom bivstvu, postavlja se pitanje kako može nešto što je sušta suprotnost nečemu, funkcionirati u tome drugome?

Da bi što jače zasnovao i obrazložio svoju pluralističku koncepciju, Hartmann je posvetio problematici modalnih kategorija cijelo jedno omašno djelo, što je također značajan doprinos složenoj filozofskoj i historijskoj problematici. Mnoge njegove analize toga filozofskog područja su izravno važne za razumijevanje historije, bez obzira na to koliko se mi složili s nekim njegovim analizama i zaključcima. Tako je npr. po mom mišljenju veoma upitna Hartmannova teza da je realno moguće samo ono čiji su uvjeti svi do posljednjega stvarni. Ako samo i jedan uvjet nedostaje – to je realno nemoguće. U realnom bivstvu ne postoji "čisto moguće" te u realnim procesima ono što "može" biti, ujedno i "mora" biti. U realnoj sferi je dakle sve što je moguće ujedno i nužno ili – sve što je stvarno ujedno je i nužno.

Dosljedno tome formulacija realnoga zakona mogućnosti treba pokazati da ne postoji nikakva "širina" mogućeg te u svako vrijeme "može" biti samo ono realno što je u to vrijeme realno i uvijek se može događati samo ono što se događa. "Realni zakon mogućnosti" može se dakle i ovako izraziti: iz jedne potpune kolokacije realnih okolnosti može rezultirati samo jedno jedino svestrano određeno realno; i ono ne može drugačije ispasti nego što stvarno ispada. Ili općenito: u realnom sklopu ne može ništa biti drugačije nego što jest, i ništa se drugačije zbivati nego što se zbiva. Može svakako nešto drugo postati nego što jest. Ali ne može ništa drugo postati nego što "postaje". U drugo vrijeme je svakako nešto drugo realno moguće, ali iz jedne druge kolokacije realnih okolnosti; a i to drugo može u svoje vrijeme samo tako ispasti, kako ispada.[280]

Na temelju ovih razmatranja Hartmann je vjerovao da je omogućeno preciznije i točnije rješavanje realnog problema determinacije, što je i za historijsku problematiku veoma važno. Dosadašnjim analizama, drži on, izbjegnute su mnoge predrasude: predrasuda predodređenosti koja realno događanje dirigira izvana; determinacija svijeta "iz jedne svjetske osnove"; determinacija iz jednog izvora ili iz jedinstvenoga "prvog razloga"; predrasuda finalnog determinizma kao i kauzalnoga determinizma koji je tip determinacije samo fizičko-materijalnog bivstva. Kauzalitet je samo elementarna forma determinacije koja dolazi i u višim slojevima, ali ne bez promjene. Viši slojevi realnog imaju svoje

280 N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan 1949, str. 196.

forme determinacije te je zakon determinacije opći zakon, dok je kauzalni zakon njegov specijalni slučaj.[281]

U realnom bivstvu, realnom svijetu postoji dakle uvijek jedan od oblika determinacije, jer svaki sloj ima svoje vlastite tipove determinacije, ali ga isto tako i ne mora imati kao što ne mora biti da svi nemaju i jedan te isti. Zakon realne determinacije je indiferentan prema jedinstvu i mnoštvu formi determinacije. On je samo fundamentalna kategorija realnog. Ali iz njega se ne mogu dobiti i posebni tipovi determinacije koji se mogu izvesti samo iz kategorijalne svojevrsnosti samih slojeva. Zato se ne može npr. izjednačavati zakon determinacije sa zakonom kauzaliteta koji je najniži oblik determinacije, svojstven najnižemu realnom sloju, sloju fizičko-materijalnom. "Ako se izjednači zakon determinacije s kauzalnim zakonom, onda se ovaj posljednji prenosi na sve više slojeve realnog, na organsko, duševno, personalno-duhovno, socijalno, historijsko bivstvo; i tako se uvlači tendencija da se sva ta područja bivstva shvate mehanicistički."[282]

Hartmann je mislio da je tek njegovim iscrpnim analizama modalnoga karaktera realnoga i idealnog bivstva omogućeno točno razlikovanje i određenje tih dvaju bitnih oblika bivstva. Ali Hartmannovo identificiranje mogućega i nužnog u sferi realnog bivstva teško se može u potpunosti prihvatiti. Time bi u najmanju ruku širina realnih mogućnosti čovjekova historijskog angažmana bila veoma sužena i dovedena u pitanje. Čovjek se u svojoj historijskoj akciji gotovo stalno opredjeljuje i za ono što drži samo mogućim, izazovom koji ne jamči niti jednoj historijskoj akciji siguran uspjeh, pa je i zato historija poprište i velikih djela i velikih promašaja.

Navedimo na kraju još jednu granicu Hartmannovih fenomenoloških analiza i stavova.

Hartmann je vjerovao da je dovoljno filozofski istražiti i utvrditi strukturu realnog (i, naravno, idealnog) bivstva, pri čemu problem nastanka, geneze slojeva bivstva nije zadatak filozofije. Hartmannu je jasno da je moderna znanost pokazala i dokazala da je život na Zemlji nastao i da su se viši oblici života razvili kasnije nego niži. Zato on dopušta da možemo govoriti o tragovima nastajanja, ali zadatak ontologije nije da ocrta takvu historiju, jer bi tako "zapala u spekulativne konstrukcije. Ali od nje se smije očekivati da njezine postavke o izgrađenosti realnog svijeta barem dopuste genetsko tumačenje. Jer pred tim znacima ona ne smije takav put istraživanja zatvoriti."[283]

281 Vidi N. Hartmann, *ibid.*, str. 203.

282 N. Hartmann, *ibid.*, str. 211.

283 N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, str. 284.

Zadatak ontologije sigurno nije da dade sliku evolucije, nego da problem razvoja bude i njezin problem i da ne proturječi već dovoljno utvrđenim znanstvenim rezultatima na tom području. Hartmann misli da bi njegova koncepcija to omogućavala, ali i u ovom važnom i fundamentalnom pitanju ostavlja problem nejasnim. Dopušta mogućnost genetskoga stajališta, a ne dopušta ono što je za to tumačenje bitno: nastajanje i razvitak jednih slojeva iz drugih. "Ovdje se treba čuvati samo od pojednostavnjene sheme proizlaženja, tako npr. od predodžbe 'proizvođenja' ili 'razvitka'. Kako bi jedna niža forma bivstva trebala proizvesti višu, a da ipak ne sadrži njene kategorije, nipošto nije shvatljivo. To bi dovelo do objašnjenja svijeta 'odozdo' i približilo bi se materijalizmu. Ako se, međutim, dopusti da se viša forma 'razvije' iz niže, ona već mora biti u posljednjoj sadržana kao da je u njoj 'umotana'; ako se prenese na cijeli slijed stupnjeva, to bi značilo da bi najviše kategorije morale postojati već u najnižim tvorevinama – što se ogrešuje o ireverzibilnost dependencije i završava objašnjenjem svijeta 'odozgo'."[284]

Ovi Hartmannovi zaključci i tvrdnje samo su naizgled uvjerljivi i opravdani. Moderno genetičko, tj. dijalektičko i materijalističko objašnjenje svijeta i procesa svojom koncepcijom odnosa kvantitativnih i kvalitativnih procesa može objsniti ovo nastajanje i proizlaženje viših slojeva bivstva iz nižih, a da ne pretpostavlja postojanje viših kategorija u nižim slojevima niti "umotanost" više forme u nižoj. S tog modernoga dijalektičkog stajališta kvantitativne i strukturalne promjene dovode do novih kvalitativnih struktura i područja stvarnosti i s njima do nastanka i novih kategorija i zakona koji su adekvatni tim novim kvalitativnim strukturama i sferama bivstva. Takvo jedno filozofsko stajalište nužno ruši ili, točnije, prevladava statički pluralizam principa koji pretpostavlja Hartmann. Ono mora prihvatiti stajalište koje je i u modernoj znanosti dokazano i prihvaćeno – stajalište "proizvođenja" ili "nastajanja" jednih oblasti stvarnosti iz drugih i potruditi se da tu evoluciju filozofski objasni. A to znači principijelno odbaciti Hartmannovo stajalište da postoje "slojevi bivstva" jedni pored drugih i protumačiti ih kao "jedne iz i iza drugih", tj. u njihovu nastajanju. Sve su ovo važna pitanja i za razumijevanje historijskog bivstva, čovjeka i njegova historijskog djela.

Hartmannov opus je zadivljujući misaoni napor da se ovlada gotovo cjelokupnom filozofskom problematikom od spoznajno-teoretske i ontološke do etičke i estetske, te je njegovo djelo jedno od najsvestranijih i najpotpunijih pokušaja ovladavanja filozofskom problematikom u modernoj filozofiji.

284 N. Hartmann, *ibid.*, str. 284.

Ipak Hartmannovo djelo nije izazvalo toliku pažnju niti je imalo toliki utjecaj kao što su imala djela nekih drugih mislilaca. Vidi se da je evropski čovjek nakon Prvoga svjetskog rata ipak bio bitno zaokupljen egzistencijalnom problematikom u najširem smislu riječi. Tražili su se odgovori na bivstvena pitanja čovjeka, njegove uloge i njegova smisla u ovom svijetu koji je mnogima izgledao u velikoj mjeri besmislen. H. M. Baumgartner je u svom prilogu na simpoziju u Göttingenu u povodu stogodišnjice rođenja N. Hartmanna, iznio mišljenje da je ovaj brzi "zaborav" Hartmanna, jednog tako sveobuhvatnog djela koje se nijedan njegov suvremenik nije usudio stvoriti, uzrokovan time što je Hartmann, izvrstan analitičar i problemski mislilac visokoga ranga, uvijek predlagao samo hipotetska rješenja koja su vodila do "objašnjenja i transparentnosti problematskih sadržaja, ali nikad do konačnog rješenja. Njegov sistem je ostao na svim rubovima, da se slikovito kaže, otvoren; na svim stranama se gubio u 'metafizičko iracionalnom'."[285]

Mislim da su ovo također točna zapažanja, iako držim da je tadašnji i dosadašnji "duh vremena" dao prednost onim filozofijama koje su u našem vremenu radikalno usredotočile svoju pažnju na problem čovjeka, njegove egzistencije i njegova smisla, jer je sve to došlo u pitanje u suvremenim svjetskim konflagracijama, čiji su užasi zapanjili i iznenadili sve misaone ljude koji su vjerovali u neke principe ljudskosti i napretka.

Hartmannovi golemi tomovi ontološke i ostale filozofske problematike nisu davali dostatne odgovore na sva ta pitanja. Ali, bez obzira na to, njegov veliki, svestrani i zaokruženi misaoni opus ostat će nezaobilazni dio filozofske zgrade dvadesetoga stoljeća i imat će, uvjeren sam, permanentni utjecaj na buduća filozofska pregnuća.

Martin Heidegger

Treća značajna ličnost fenomenološkog trija je *Martin Heidegger* (1889–1976). Rođen u Messkirchu u Badenu, nakon studija teologije i filozofije bio je profesor u Marburgu i Freiburgu. Godine 1927. objav-

285 H. M. Baumgartner, *Unbedingtheit und Selbstbestimmung. Zum Verhältnis von Autonomie der Person und Autonomie der Werte in Nicolai Hartmanns Ethik. Symposium zum Gedenken an Nicolai Hartmann*, str. 40. Svestranija analiza toga "zaborava" ukazala bi sigurno na još neke momente, i s obzirom na Hartmannovo djelo kao i atmosferu vremena, koji su pridonosili tom zaboravu. Međutim, to je sudbina svih velikih i značajnijih filozofskih kreacija jer je filozofija, uza sve ostalo, i misao svoga vremena. Zato nije čudno i neobjašnjivo da i neko drugo vrijeme ponovno uskrsne neku filozofiju kao primjerenu tom novom vremenu.

ljuje svoje glavno djelo *Sein und Zeit* (Bivstvo i vrijeme), 1934. pozdravlja uspon i pobjedu njemačkoga nacizma i postaje rektor sveučilišta, ali taj brak s nacizmom nije predugo trajao. Završio je kao profesor u Freiburgu gdje je i umro 1976. godine.

O Heideggeru i njegovu glavnom djelu već je napisana cijela mala biblioteka, pa ne moram sustavno izložiti (niti ukratko) sve misaone, stilske i jezične meandre njegove filozofije. Da je i on bio pod jakom impresijom toga poslijeratnog vremena i poraza Njemačke, da je i njegova misao zbog toga bila usmjerena na problem egzistencije čovjeka i njegova smisla – poznato je. Te bitne okolnosti, kao i Heideggerovo snalaženje u njima, veoma je uspješno u najnovije vrijeme ocrtao Gajo Petrović u svojoj izvrsnoj uvodnoj studiji za hrvatsko izdanje *Bivstva i vremena* kada je pisao: "Duhovna klima našeg vremena, i napose duhovna klima dvadesetih godina, bitno je utjecala na formiranje njegovih filozofskih pogleda kako su se izrazili u *Sein und Zeitu*, ali on nije bio pasivni rezultat te klime ni prethodnih filozofija, nego je razvio vlastitu originalnu misao i u jednom trenutku došao do zaključka da od njegova mišljenja zavisi *duhovna sudbina Zapada* i mogućnost istinski ljudskog bivstvovanja. O vremenu u kojem je živio pisao je djelomično sumorno-rezignirano, a djelomično zadivljeno, u početku – s napomenom da ga ne želi mijenjati, zatim, kraće vrijeme, sa uspaljenim pozivima na odlučnu akciju, i najzad, najduže, s pozivom na postepenu misaonu pripremu promjene. Što je u tom pogledu *Sein und Zeit*: neutralna fenomenološka *deskripcija* iz koje svatko može izvući zaključke koje želi, *kritika* postojećeg svijeta i zahtjev za njegovu promjenu ili konzervativna *obrana status quo-a*? Što je *Sein und Zeit* govorio vremenu u kojem je nastao, a što može (ako može) da nam kaže *danas*, nakon nacizma i staljinizma, nakon drugog svjetskog rata i dugotrajnog 'mirnog' razdoblja ispunjenog 'lokalnim ratovima' i pučevima, revolucijama i kontrarevolucijama, prosperitetom i bijedom, uzletima nade (kao 1968) i beznađem, progresom tehnike i nasiljem – u današnjim sivim i banalnim osamdesetim godinama s njihovim nemaštovitim 'krizama'?"[286]

Sein und Zeit nije filozofskohistorijsko djelo, kao niti druga Heideggerova djela. On je zapravo još manje imao sluha za probleme historije od Schelera, pa i Hartmanna, a pogotovo od njegova prijatelja (do nacizma) Karla Jaspersa. Djelo je trebalo po Heideggerovim intencijama, biti fundamentalno ontološko, ali je ostalo uglavnom filozofsko-antropološko s ontološkim namjerama, što se vidi iz početne napomene: "Imamo li danas neki odgovor na pitanje o tome, šta zapravo mislimo

286 Gajo Petrović, *Uvod u "Sein und Zeit"*, Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme*, Zagreb 1985, str. XVI-XVII.

riječju 'bivstvujući'? Nipošto. I tako, eto, valja ponovo postaviti *pitanje o smislu bitka*. Jesmo li, također, danas bar u neprilici što ne razumijemo izraz 'bitak'? Nipošto. I tako, eto, valja najprije, prije svega, ponovo pobuditi razumijevanje za smisao tog pitanja. Konkretna obrada pitanja o smislu '*bitka*' namjera je rasprave što slijedi. Interpretacija *vremena* kao mogućeg horizonta svakog razumijevanja bitka uopće, njezin je prethodni cilj."[287]

Heidegger misli da je pojam bivstva "skriven u tami" pa treba i postaviti pitanje o smislu bivstva. To je u svakom pogledu ontološko pitanje, jer se govori o smislu *bivstva*, a ne ovoga ili onoga bivstvujućeg. Zato Heidegger drži da je ontologija ostala slijepa "*ako prije toga nije dovoljno razjasnila smisao bitka i to razjašnjavanje shvatila kao svoju fundamentalnu zadaću*."[288]

Heidegger je mislio da se jedino preko kategorije egzistencije (odnošenje tubivstva prema bivstvu) dolazi do rješenja tog pitanja, vjerujući da fundamentalnu ontologiju treba tražiti u egzistencijalnoj analizi tubivstva, i da ta analiza vodi oslobađanju horizonta za interpretaciju bivstva uopće. A time dolazimo najprije do rezultata da je vremenitost kao bivstvo tubivstva osnova za razumijevanje bivstva.

Već je tu na samom početku djela Heidegger preko pojma vremenosti odredio put svoje buduće analize koja ima bitnu vezu s filozofskohistorijskom problematikom. Bivstvo tubivstva "nalazi svoj smisao u vremenosti. Ta je pak uvjet za mogućnost povjesnosti kao vremenskog načina bitka samog tubitka, bez obzira na to da li je on, i kako neko biće 'u vremenu'. Određenje povjesnosti slijedi prije onoga što se naziva povijest (svjetskopovijesno događanje). Povjesnost znači ustrojstva bitka 'događanja' tubitka kao takvog, pri čemu je prije svega na temelju tog događanja moguće nešto poput 'svjetske povijesti', i moguće je u svojem vlastitom bitku, bio on ma kakav i ma 'što'. Izričito ili ne, on *jest* njegova prošlost. I to ne samo tako da se ta njegova prošlost tako reći vucara 'za njim' i da on posjeduje prošlo kao još postojeće svojstvo koje katkada u njemu naknadno djeluje. On 'je' njegova prošlost na način *njegova* bitka koji se, grubo rečeno, svaki put 'događa' iz svoje budućnosti. Tubitak je u svakom svojem načinu da jest, pa prema tome i sku-

---

287 Martin Heidegger, *Bitak i vrijeme. Uvodna napomena.* Budući da je Heidegger u svojoj egzistencijalističkoj analitici tu-bivstva došao i do pojma i određene koncepcije "povijesnosti" tubivstva (čovjeka), dovoljan je razlog da mu se posveti veća pažnja. Kako se kod nas različito prevode određeni filozofski termini, kao npr. das Sein, u citiranim sam tekstovima ostavio način prijevoda prevodioca (bitak i tubitak), a u svojim tekstovima sam zadržao svoj način prevođenja (bivstvo, bivstvovanje i tubistvo).

288 M. Heidegger, *ibid.*, str. 11.

pa s njemu pripadnim razumijevanjem bitka, urastao u jedno naslijeđeno izlaganje bitka i odrastao je u njemu. Iz njega on razumije sebe najprije, i u izvjesnom opsegu stalno. To razumijevanje otvara mogućnosti njegova bitka i regulira ih. Vlastita prošlost tubitka – a to uvijek znači prošlost njegove 'generacije' – ne *slijedi za* njim, nego uvijek već ide ispred njega."[289]

Možemo dalje izostaviti, jer ne govorimo o cjelini djela, sva njegova originalna ili neoriginalna razmatranja o fenomenologiji, bivstvu-u-svijetu, priručnom i predručnom, u-bivstvu i su-bivstvu, tjeskobi, brizi, strahu, jeziku i govoru, propalosti i bačenosti u svijet, istini, smrti itd. koje ga vode ponovno do zaključka o vremenosti kao bivstvu čovjeka (tubivstva).

Iz analiza svih ovih kategorija (egzistencijala) proizlazi nekoliko zaključaka koje moramo navesti s obzirom na Heideggerove intencije zasnivanja nove ontologije. Tako njegove prethodne analize pokazuju da Heidegger misli da "analitika tubitka, koja prodire do fenomena brige, treba pripremiti fundamentalnoontološku problematiku, *pitanje o smislu bitka uopće*."[290] Iz analitike tjeskobe Heidegger je zaključio da "da potpuni fenomen tjeskobe pokazuje, prema tome, tubitak kao faktično egzistirajući bitak-u-svijetu. Fundamentalni ontološki karakteri tog bića jesu egzistencijalnost, faktičnost i propadanje. Ova egzistencijalna određenja ne pripadaju kao dijelovi nekom kompozitumu, kojemu bi katkad mogao neki od njih nedostajati, nego u njima prede jedna izvorna povezanost, koja tvori traženu cjelovitost strukture cjeline. U jedinstvu navedenih određenja bitka tubitka postaje ontološki pojmljiv njegov bitak kao takav. Kako okarakterizirati sâmo to jedinstvo?"[291]

Do povjesnosti tubivstva dolazi Heidegger poslije preko egzistencijala *brige*, jer iz njezine analize zaključuje da je "vremenost" smisao prave brige, pa se prema tome izreka da je tubivstvo povijesno, potvrđuje kao egzistencijalno-ontološki iskaz.

Sada slijedi nužno analiza vremenosti u raznim svojim aspektima (vremenost razumljenja, čuvstvovanja, propadanja, govora) da bi se došlo do zaključka da je vremenost smisao bivstva brige. Ustrojstvo tubivstva i načini njegove egzistencije ontološki su mogući samo na te-

289 M. Heidegger, *ibid.*, str. 21. Heidegger je na strani 224. u vezi s tim pisao: "Uvažimo zatim: bitak tubitka okarakteriziran je povijesnošću, što svakako tek mora biti ontološki dokazano. *Ako* je tubitak u temelju svojega bitka "povijestan", tada neki iskaz koji dolazi iz njegove povijesti i vraća se u nju, a povrh toga leži *prije* svake znanosti, dobiva osobitu, dakako nikada čisto ontološku težinu." (M. Heidegger, *ibid.*, str. 224.)

290 M. Heidegger, *ibid.*, str. 208.

291 M. Heidegger, *ibid.*, str. 217-218.

melju vremenosti. I tek sada, a to je već pri kraju njegova djela, Heidegger prelazi na problematiku vremenosti i povjesnosti.

Heidegger počinje ponovno s tvrdnjom da je zadaća egzistencijalne analitike naći odgovor na pitanje o *smislu bivstva* uopće. Vjerujući da se analizom tubivstva mora i može doći do tog cilja, Heidegger nastavlja na svoje prijašnje rezultate analize i pita se je li u određenju tubivstva kao *bivstva pri svršetku* nađen dovoljan odgovor. Smrt je ipak samo jedan kraj tubivstva, a drugi kraj je "početak", "rođenje". "Tek biće 'između' rođenja i smrti tvori traženu cjelinu."[292]

S obzirom na dosadašnju analizu bilo je zanemareno bivstvo pri početku, ali i "*protezanje* tubitka *između* rođenja i smrti. Kod analize cijelosti bijaše previđena upravo 'povezanost života', u kojoj tubitak ipak stalno nekako boravi."[293] Ako tome dodamo karakter vremenitosti tubivstva, onda možemo zaključiti, po Heideggeru, da tubivstvo nije vremeno zato što stoji u nekoj povijesti, nego ono egzistira i može jedino egzistirati povijesno samo stoga što je u temelju svoga bivstva vremeno. Ali tvrdnja da je tubivstvo povijesno "ne znači jedino ontički fakt, da čovjek predstavlja više ili manje važan atom u pogonu svjetske povijesti i ostaje loptom kojom se igraju okolnosti i zbivanja, nego ta teza postavlja problem: *u kojoj mjeri i na temelju kojih ontoloških uvjeta povjesnost pripada, kao bitno ustrojstvo, subjektivnosti 'povijesnog' subjekata?*"[294]

Već smo vidjeli da je tubivstvo bačeno u svijet i da je ono bivstvo-u-svijetu. Time što je "bačeno", ono je upućeno na neki "svijet" i tako egzistira s drugima. Ono je ujedno i bivstvo prema smrti, te ta konačnost egzitencije čupa tubivstvo iz raznih ponuđenih mogućnosti i dovodi ga natrag u jednostavnost njegove *sudbine*. Sudbina, međutim, zahtijeva kao ontološki uvjet svoje mogućnosti ustrojstvo bivstva brige, to jest vremenost. "Samo ako u bitku nekog bića smrt, krivnja, savjest, sloboda i konačnost prebivaju skupa onako jednako izvorno kao u brizi, može to biće egzistirati u modusu sudbine, to jest, biti u osnovi svoje egzistencije povijesno.

Samo ono biće koje je u svom bitku budućnosno, tako da se, slobodno za svoju smrt, razbijajući se o nju, može dati baciti natrag na svoju Tu, to jest, samo ono biće koje je kao budućnosno jednako izvorno biiuće, može sâmo sebi tradirati osvojenu mogućnost, preuzeti vlastitu bačenost i biti trenutačnim za 'svoje vrijeme'. Samo prava vremenost, koja je ujedno konačna, omogućuje nešto poput sudbine, to jest prave povjes-

292 M. Heidegger, *ibid.*, str. 424.

293 M. Heidegger, *ibid.*, str. 424.

294 M. Heidegger, *ibid.*, str. 434.

nosti."[295] "*Pravi bitak pri smrti, to jest konačnost vremenosti, skrivena je osnova povjesnosti tubitka.*"[296]

Povjesnost čovjeka (tubivstva) izvodi dakle Heidegger iz čovjekova bivstvovanja k smrti. Ali sama povijest nije samo kretanje promjena objekata niti niz doživljaja subjekata. To događanje jest jedan subjekt-odnos, a tada se postavlja pitanje o vrsti tog odnosa. Povijesno biće je ponajprije ono koje egzistira kao bivstvo-u-svijetu, te je povjesnost tubivstva ujedno i bitno povjesnost svijeta. A s egzistencijom povijesnog bivstva-u-svijetu i priručno i postojeće uvijek je uključenost u povijest svijeta. Povijesni svijet je dakle faktički samo svijet unutarhistorijski bivstvujućeg.

Iz svega ovoga za Heideggera slijedi da je historija, poput svake znanosti, ovisna o vladajućem nazoru na svijet. Ali uza sve to moramo pitati o ontološkoj mogućnosti porijekla znanosti iz ustrojstva bivstva tubivstva. Da bi predmet historije mogao biti pristupačan, povijest mora biti, jer je historijsko dokučivanje povijesti prema svojoj ontološkoj strukturi ukorijenjeno u povjesnosti tubivstva. "'Rođenje' historije iz prave povjesnosti tada znači: primarno tematiziranje predmeta historije projektira tu-bili tubitak prema njegovoj najvlastitijoj mogućnosti egzistencije. Zar dakle historija treba imati za temu *Moguće*? Ne slijedi li čitav njezin smisao jedino iz 'činjenica', iz onoga kako je stvarno bilo?"[297]

Ako historija dakle ponavlja otkrivati tu-bilo tubivstva u njegovoj mogućnosti, "tada je već u Jednokratnom otkrila sebi 'Općenito'."[298] Heidegger zato misli da je pitanje je li historija samo nizanje jednokratnih individualnih zbivanja, ili ona ima kao predmet i zakone historije, u korijenu promašeno. Tema historije nije niti ono što se samo jednom dogodilo, niti nešto opće, "nego joj je tema mogućnost koja je bila faktično egzistentna."[299] Jedino faktički prava povjesnost može tako dokučiti tu-bilo povijesti samo tako da njoj prilazi iz njezine budućnosti. Zato historija ne odabire nešto "sadašnje" da bi natraške išla prema nekom prošlom, "nego se i *historijsko* dokučivanje ovremenjuje *iz budućnosti. 'Izbor'* onoga što treba postati mogućim predmetom za historiju *već je izvršen* u faktičnom egzistencijskom *izboru* tubitka da bude povijestan, što je prvenstveni izvor historije i jedino u tome ona *jest*."[300]

295 M. Heidegger, *ibid.*, str. 437-438.

296 M. Heidegger, *ibid.*, str. 439.

297 M. Heidegger, *ibid.*, str. 447-448.

298 M. Heidegger, *ibid.*, str. 448.

299 M. Heidegger, *ibid.*, str. 448.

300 M. Heidegger, *ibid.*, str. 448.

Vremenost dakle konstituira bivstvo tubivstva, jer povjesnost kao ustrojstvo bivstva egzistencije je u "osnovi" vremenost. Vremenosti treba posvetiti načelnu analizu, jer su osim povijesti i prirodni procesi određeni vremeno. Ali razlika je u tome što tubivstvo prije svakoga tematskog istraživanja "računa s vremenom" i ravna se prema njemu. Zaokruživši ove misli Heidegger zaključuje: "Bitak tubitka jest briga. To biće, kao bačeno, egzistira propadajući. Prepušten 'svijetu' otkritom s njegovim faktičnim Tu i brigajući upućen na njega, tubitak očituje svoje Moći-biti-u-svijetu na taj način, što 'računa' *s* onim i *na* ono čime za volju toga Moći-biti na kraju postiže osobitu *svrhu*. Svakidašnji *smotreni* bitak-u-svijetu treba *mogućnost* vidika, to jest svjetlinu, da bi se mogao brigujući ophoditi s Priručnim unutar Postojećeg. S faktičnom dokučenošću njegova svijeta, za tubitak je otkrita priroda. U svojoj bačenosti on je izručen smjenjivanju dana i noći. Prvi daje svojom svjetlinom mogući vidik, druga ga uzima."[301]

Dolazeći preko ovih misli na tematiku javnog i svjetskog vremena, za Heideggera svjetsko vrijeme ne postoji kao neko unutarsvjetsko biće, nego pripada svijetu u egzistencijalno-ontološki interpretiranom smislu. Vrijeme u kojemu i tubitak i ostalo u svijetu nije "objektivno", ako se time misli postojanje-po-sebi. Ali jednako tako nije ni "subjektivno" ako se misli samo na njegovo pojavljivanje u nekom "subjektu". Svjetsko vrijeme je "objektivnije" od svakoga mogućeg objekta, jer je ono uvjet mogućnosti unutarsvjetskih bića. Ali je ono "subjektivnije" od svakoga mogućeg subjekta, jer tek ono, u smislu brige kao bivstva tubivstva suomogućuje to bivstvo. Vrijeme ne postoji ni u subjektu ni u objektu, ni unutar ni vani i ranije je od svega toga, jer je ono uvjet same mogućnosti za to "ranije".

Povijest je za Heideggera "bitno povijest duha koja protječe 'u vremenu'"[302], pa na kraju završava svoje djelo analizom Hegelova shvaćanja odnosa između vremena i duha. U završnim mislima Heidegger kaže da cjelokupno uspostavljanje bivstva tubivstva "ostaje samo *put*. *Cilj* je obrada pitanja bitka uopće."[303] Heideggeru je jasno da svoj cilj nije ostvario. Postavivši još neka pitanja, čija bi rješenja možda vodila postavljenom cilju – razjašnjenju pitanja "o smislu bivstva", Heidegger završava svoje djelo ovim mislima: "Tragati za iskonom i mogućnosti 'ideje' bitka uopće, nikada nije moguće sredstvima formalnologičke 'apstrakcije', to jest, bez sigurna horizonta pitanja i odgovora. Valja tražiti neki *put* k rasvjetljenju fundamentalnog ontološkog pitanja, i *ići* njime.

301 M. Heidegger, *ibid.*, str. 468-469.

302 M. Heidegger, *ibid.*, str. 487.

303 M. Heidegger, *ibid.*, str. 497.

Da li je on *jedini* ili uopće *pravi*, o tome je moguće prosuditi tek *poslije hoda. Spor* oko interpretacije bitka ne može biti izglađen, *jer još uopće nije ni zapodjenut.* I napokon, on ne može 'banuti sam od sebe', nego je za zapodijevanje spora potrebna već i neka priprema. Ovo istraživanje uputilo se jedino k tome. Gdje stoji?... Egzistencijalno-ontološko ustrojstvo cjeline tubitka temelji se u vremenosti. Prema tome, neki izvorni način ovremenjivanja same ekstatičke vremenosti mora omogućivati ekstatički projekt bitka uopće. Kako interpretirati taj modus ovremenjivanja vremenosti? Zar od izvornog *vremena* vodi neki put k smislu *bitka*? Zar se sâmo vrijeme očituje kao horizont *bitka*?"[304]

Heidegger je u ovom djelu, kao i u kasnijim, pokazao zavidnu analitičnost, te je po originalnosti postavljanja problema i svestranom dubokom analizom tih pitanja svakako jedan od najvećih filozofa dvadesetoga stoljeća. O njegovoj terminologiji, a i mnogim tamnim mjestima, već su mnogi govorili, a i nije naš problem jer se tiče ocjene cjelokupnoga Heideggerova filozofskog napora.

S obzirom na filozofskohistorijsku problematiku najznačajnije su njegove analize vremenosti i povjesnosti tubivstva. Iako je problem povjesnosti čovjeka i njegova djela bio već postavljen u 19. i 20. stoljeću (Marx, Nietzsche, Dilthey, Weber, Stern, Simmel, Scheler, Troeltsch i dr.), Heideggerova je zasluga što je dao novu dimenziju sagledavanja toga pitanja.

Međutim se pokazalo jedno: da preko fenomenološke analize tubivstva Heidegger nije uspio doći do rješenja postavljenog pitanja *o smislu bivstva,* kao ni *povjesnosti* čovjeka. Minucioznost Heideggerove analize tubivstva koje je bivstvo-u-svijetu, pokazuje kako su ti odnosi mnogostrani, kako je svaki čovjekov odnos u tom unutarsvjetskom bivstvovanju mnogostruk, složen, višeznačan itd. Ali sve to nije bilo dovoljno da se dublje i svestranije shvati čovjek kao *povijesno biće,* i povijest kao ne samo ljudsku duhovnu nego i materijalnu praksu. Zatvoren u bivstvo tubivstva Heideggerov je horizont sužen i na taj način je metodski nedostupno rješenje povijesti i povjesnosti. Jer, niti je osnova povjesnosti tubivstva bivstvo-k-smrti, niti je povijest "bitno povijest duha" (Heidegger). Čovjek se mnogo svestranije odnosi prema svijetu u svom bivstvovanju. Povijest je bitno historija ljudske *svestrane, mnogostruke i složene prakse,* te je ona jednako tako i povijest duha, kao i povijest čovjekove preobrazbe svijeta, i prirodnog i historijskog.

Prema tome Heidegger nije došao do rješenja pitanja o "smislu bivstva", što sam priznaje, a još manje o "bivstvu povijesnog", o historiji i njezinu specifičnom načinu bivstvovanja. Razlog je, po mom mišljenju,

304 M. Heidegger, *ibid.*, str. 497-498.

taj što se bilo kojom analitikom samo tu-bivstva do toga ne može niti doći. To je slijepa ulica koja završava u jednoj specifičnoj antropologiji, fenomenološkoj suptilnoj analizi tubivstvovanja ili bivstvovanja tubivstva. To je glavni razlog neuspjeha u vezi s postavljenim zadatakom i ujedno nedovršenosti *Sein und Zeita*. Na toj osnovi Heidegger nije mogao dalje napredovati u rješavanju svoga vlastitog postavljenog pitanja o smislu bivstva.

* * *

Njemačka je sigurno u ovom razdoblju bila vodeća nacija na području filozofije historije. Ni u jednoj drugoj zemlji nije bilo toliko različitih pokušaja da se osvijetli ova toliko važna problematika za razumijevanje čovjeka, smisla njegove egzistencije i historijskog djela. Jedan od prvih koji je u velikoj mjeri bio najizrazitiji pripadnik tadašnje skeptičke i kritičke generacije bio je *Theodor Lessing* (1872–1933). Potječe iz židovske obitelji u Hannoveru, koja je ime Lessing uzela zbog izuzetnog poštovanja prema velikom duhu staroga G. Lessinga. Odgojen je bio u liberalnoj i kulturnoj atmosferi, a blizak je bio krugu oko H. Georga. Ujedno je bio i prijatelj L. Klagesa koji je u svom djelu *Der Geist als Widersacher der Seele* iznio pesimističko učenje o duhu kao protivniku duše. Puninu duševnog života, kome pripadaju i materijalni i psihički elementi, pretpostavlja duhu kao negativnom principu.

Lessing nakon studija postaje 1908. privatni docent na Tehničkoj visokoj školi, a od 1922. izvanredni profesor pedagogije i filozofije. S obzirom na tadašnju situaciju u Njemačkoj i mračno vrijeme koje je nadolazilo, potrebno je već na ovom mjestu spomenuti nekoliko detalja i znakova buduće apokalipse. Godine 1925. umro je predsjednik države F. Ebert, a nacionalistička desnica je predložila feldmaršala P. Hindenburga za nasljednika, vjerujući da će on oprati ljagu s njemačkog imena i uspostaviti nekadašnju njezinu veličinu. Dok su mnogi mislili da na predsjedničko mjesto ne treba doći čovjek koji nije bio političar, ali su se bojali to izjaviti, Lessing je to mišljenje iznio u jednom njemačkom listu u Čehoslovačkoj ("Prager Tageblatt"). Odmah je nastala bjesomučna kampanja tih nacionalističkih krugova u štampi, a zatim i na sveučilištu, gdje su mu nahuškani studenti onemogućili predavanja. Lessing je obustavio na godinu dana predavanja, a kad se vratio, studenti su ponovili svoje ponašanje i prijetnje. Pod njihovim pritiscima solidariziralo se i predstavništvo studenata svih njemačkih visokih učilišta, a organiziralo se i sastanke građana protiv Lessinga. S tim se na kraju složila i skupština svih predavača na visokoj školi i zatražila od

pruskoga ministra kulture da Lessinga otpusti. Na kraju je napravljen kompromis te je Lessing napustio nastavu i dobio zadatak u znanstvenom istraživanju.

"Slučaj Lessing" bio je jedna od postaja na putu smrti weimarske republike. Avet njemačkoga fašizma postajala je sve vidljivijom i bližom. I sam Lessing je tada napisao da je moguće da ga neki fanatički tupoglavac ubije kao Rathenaua i Hardena. Kako može on, pisao je, kao Nijemac, takvu Njemačku shvatiti kao svoju domovinu, iako mu je to bila i nema nijedne druge. Ali pisao je da će se još boriti koliko može da prestanu muke na zemlji i pravednost postane istina. Lessing je zato bio jedan od prvih koji je morao u progonstvo nakon pobjede fašizma u siječnju 1933. Već u veljači napušta domovinu, a u kolovozu su ga u Marienbadu u Čehoslovačkoj kukavički ubili nacistički plaćenici.

Za filozofskohistorijsku problematiku je najvažnije Lessingovo djelo *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* (*Historija kao osmišljenje besmisla*), koje je objavljeno 1916., dakle dvije godine prije Spenglerova glavnog djela. I Lessing pripada onoj generaciji, ili dijelu tadašnje generacije, na prijelazu stoljeća koja je veoma kritički i skeptički gledala na razvoj evropskoga kapitalizma i imperijalizma, kao i na sukob interesa najjačih evropskih država. Ovo djelo nije sistematsko, jer takvi duhovi nikad ne pišu sisteme i sistemska djela, prožeto je velikom kritičnošću prema raznim filozofskohistorijskim shvaćanjima, pojmovima i dogmama. U tom pogledu je ne samo znak jednoga vremena koje je jurilo u barbarski pokolj rušeći sve dotad uspostavljene međunarodne norme ponašanja, nego je pokazivalo da se tadašnji kršćanski svijet, uz sav prvobitni humanizam kršćanstva, u konkretnim historijskim situacijama ponašao kao i svi drugi koji su se zaklinjali na druge vjere ili nevjere. Čovječanstvo, jednom riječi, nije bilo još niti materijalno niti duhovno preoblikovano da se drukčije, ljudskije i odgovornije ponaša.

U svom predgovoru Lessing piše da je u svojoj borbi za vlastito mišljenje bio pod utjecajima Th. Lippsa i E. Husserla, ali više u negativnom smislu. Za njega su ti napori na prijelazu stoljeća bili oživljavanje "neoplatonizma" i "neotomizma", borba protiv skepticizma, realitivizma i kriticizma, a za apsolutne istine. U Lessingovu vidokrugu su inače sve značajnije filozofske ličnosti 19. i početka 20. stoljeća.

Historija za Lessinga nije nikakvo *znanje* kao prirodna znanost. "Historija je samo prividna znanost."[305] Historijska činjenica nastaje tek u aktu prihvaćanja onoga što se događalo. "Nema uopće nikakve historijske stvarnosti izvan njezina doživljavanja"[306]; to je tekuće, promje-

305 Th. Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*, Hamburg 1962, str. 21.

306 Th. Lessing, *ibid.*, str. 22.

njivo doživljavanje, koje se stalno mijenja. Tako da za dva naroda ili dva naraštaja iste ličnosti nisu iste dijelom na osnovi političko-ekonomskih potreba, dijelom s obzirom na moralno-ideološke želje i poglede grupe. I što su dalje pojedina historijska zbivanja, to su nestvarnija. Nakon pet stotina godina, današnja naša stvarnost je mit. A naši mitovi jednom će postati stvarnost. Kaže da nikad nije predbacivao historičarima, kao što ga Troeltsch kritizira, da je njihova svjetska historija mit. Naprotiv. "Ja im predbacujem da nemaju snage za mit."[307]

Lessing se inače protivi da ga se naziva skeptikom. Njegova stajališta bi se prema njegovu mišljenju prije mogla nazvati "apsolutizmom uma". Nije zadaća filozofa da prave spekulacije o historiji, nego je naša zadaća da objasnimo šta znači historija. A to je dijelom spoznajno kritička, dijelom psihološka, a ni u kojem slučaju teološka ili metafizička zadaća.

Ovo naše shvaćanje historije je, izgleda, nastalo zajedno s nekom vrstom mehanike. Međutim, historija se ne smije promatrati kao neki predmet u vremenu i prostoru, niti linearno, niti površinski, niti kompleksno. "Ne: nju treba u potpunosti misliti prema analogiji *organizma*, kao rastuće drvo ili kao cijelu šumu drveća."[308] "Time ja tvrdim da današnja znanost historija (tj. historija, ako ona tvrdi: da je *znanost*) nije ništa drugo nego osjećajna strana mehanike; tako nešto kao pojam 'razvoj' nije ništa drugo nego naš mehanički pojam kretanja i vremena – preobraćen u moralno."[309] Treba pokazati da je naša moderna historijska slika svijeta i naša tehnička slika svijeta samo izdanak jednoga korijena, da je nastao u istim glavama iz istih razloga i u istom vremenskom razdoblju, kao izraz iste logičko-etičke svršne volje.

Za Lessinga nije znanstveno pitanje kako je nešto nastalo, nego je pravo pitanje: kako je to, kako mi tvorimo svijet? Nikada time što jesmo. "Uvijek time što djelujemo."[310] Samo time što su živa bića "kretanje", a ne zahvaljujući "suštini" ili "čistoj ideji", ona utječu na stvarnost. Iza historije uvijek vreba čovjek. A koji čovjek? Uvijek onaj homo faber koji već tri hiljade godina, uništava biljni svijet, uništava životinjski svijet, koji je zemlju ispunio golemim gradovima, rijeke obuzdao turbinama i mostovima, iskoristio svjetlo za svoje potrebe i konačno cijelu tu predsvjesnu prirodu rastvorio i nadomjestio carstvom institucija, djela, riječi i vrednota što sve u smislu ljudskih normi mnogo savršenije djeluje nego svi prirodni organi. Čovjek zapravo ne zna što hoće, ali

307 Th. Lessing, *ibid.*, str. 24.

308 Th. Lessing, *ibid.*, str. 45.

309 Th. Lessing, *ibid.*, str. 52-53.

310 Th. Lessing, *ibid.*, str. 55.

uvijek teži dalje i ne smiruje se dok to ne postigne. Ali iz naših idola ne možemo izaći. Možemo jedino taj svijet idola post festum prosuditi na temelju normativne sfere čiste i ne više zbiljske logomatike. U tome ne postoji nikakva razlika između prirodne i duhovne znanosti, ako su one upravo znanosti.

Danas nam se pokazuje historizam, započet od Vica, u tri oblika: kao prirodna znanost koja polazi od učenja o razvoju (Darwin); kao historijska znanost koja polazi od učenja o "kulturnom procesu" (Hegel) i kao ekonomska znanost koja polazi od učenja o historijskom materijalizmu (Marx). To su tri maske koje njegova knjiga, piše Lessing, razobličuje. A što viri iza njih? Lice sasvim određene vrste čovjeka. Oholo, naduveno i pohlepno lice za vlašću. Do čega smo došli? Da je tvrđenje s obzirom na događanje u jednom određenom vremenu, da taj "datum" nije historija. Što njemu treba pridodati da bi taj datum postao historija? Duhovni akt. A taj duhovni akt ne pripada znanosti, jer je on akt volje, htijenja.

Uspoređujući historiju s umjetnošću, religijom, mitosom, Lessing zaključuje da je historija tekuća slika stvarnosti, izmišljena i sanjana na temelju želja. Ako historija postoji, ona je mehanika, ako teče, ona je mitos. Samo kao mehanika ona je zbiljska, samo kao mitos ona živi. "Historija kao mitos je ljudski život. Historija kao znanost je smrt naroda."[311]

Veliki negatori svijeta i života, Buda i Schopenhauer, nisu zato svijet negirali jer je on bez ljepote i reda, nego zato što je on bolan, te su negirali životnu volju ne zato što je ona iracionalna i kaotična, nego zato što je ona besciljna i bez vrijednosti. Zato je i tvrdio da se tek s Budom shvatilo svijet kao historiju i da je historija rođena u istom času kad je rođen smisao i vrijednost i misao o osmišljenju besmisla.

Smisao bivstvujućega je tako uvijek ukorijenjena u ljudskim doživljajima. Među tim smislenim ljudskim doživljajima izgledaju mu fundamentalni oni koji stvaraju historiju i vrijeme, prošlost i budućnost: doživljaji straha i nade. Duh jedini može dati smisao, može uspostaviti razvoj ili strukture višeg jedinstva. "Tako stvara logos jedan novi mitos: historiju. Mitos prirode umire, *mitos čovječanstva* počinje. A historija je mitos probuđenoga čovječanstva: *ustanak duha protiv prirode*."[312]

311 Th. Lessing, *ibid.*, str. 92. "Budući da je u knjigama", pisao je Lessing, "prenesena historija uvijek odraz života u svijesti, a nije sam život, isto tako kao što su boje razbijeno sunce, a ne samo svjetlo, tako mora zjapiti ista pukotina, koja zjapi između života i stvarnosti svijesti, i između historijskog doživljaja i historijske stvarnosti." (*Ibid.*, str. 126)

312 Th. Lessing, *ibid.*, str. 156.

Ako bismo uzeli primjer historije koja želi ustvrditi "kako je zaista bilo, što bi ona ustvrdila? Ništa drugo nego besmislene životne nužde i brige jedne gomile mrava koja vrvi tjerana glađu, uspaljenošću i taštinom dok ne propadne ohlađivanjem zemlje ili nekim drugim kozmičkim nasiljem, kao što i sve prolazi i propada."[313]

Besmisleno je misliti da je bilo koja ličnost, general, državnik, partijski vođa, mislilac ili umjetnik prešao u historiju zbog sama sebe ili zbog svoje osobne veličine i nadmoći. "I obrnuto: pojedinačna osoba urasta u historiju upravo tako daleko, ako je *podobna*, jednom potpuno mističnom povezanošću, bilo na temelju srodnosti i sličnosti, bilo na temelju akata fantazije i vjerovanja, da bude predstavnik potreba masa i nada zajednice."[314]

Historiju se uvijek može promatrati sa stajališta grupe ili pojedinca. Jer, historijski individuum ne djeluje iz sama sebe, a historijska grupa govori uvijek kroz individuume. Zato se može pojedinca, ako se pojavljuje u historiji, promatrati kao izraz ukazivača klasnih potreba i idola masa. Spoznaja i um su za sve gomile najužasniji. Živa bića su vođena nagonima, a ne spoznajama. Tko to zna vidi također "da je svjesno htijenje i znanje samo stranputica i često samo ćorsokak života."[315] A kada htijenje i znanje pobrka sve sudbine, onda čovjek očekuje rješenje od neproračunljive sile. Pribjegava se ratu, revolucijama, narodnom odlučivanju. A to su sve u biti slučajne odluke.

Kad čitamo o tome da je poginulo hiljade ljudi, da je dvadeset brodova torpedirano itd., kao i mnoge druge bestijalnosti, to je moguće samo zato što pojedinci nemaju točnu predodžbu što stoji iza svih tih pojedinačnih slučajeva, kakve su to zapravo strahote. Jednako se tako divimo velikim egipatskim i drugim građevinama, a da i ne pomislimo koliko je tu bilo muke, i da mi nismo u toj legiji nepoznatih milijuna robova koji su teglili sav taj teret. "Razvoj čovjeka i njegov nezaustavljivo napredujući kulturni proces završava bezuvjetnom sigurnošću – u ludilu."[316]

Zar naši gradovi, s takvim mnoštvom poput termita, nadalje sa zahuktanošću da se zaradi novac, sa svim ostalim što prati taj moderni život – zar to ne sliči na zdanja i život smućenih i ludih? Ljudski rod će hlađenjem zemlje propasti. "Naš zadatak bi tada bio da našu propast učinimo ponosnom i dostojnom propašću. Jer tko je znao živjeti, zna i umrijeti."[317]

313 Th. Lessing, *ibid.*, str. 177.
314 Th. Lessing, *ibid.*, str. 190.
315 Th. Lessing, *ibid.*, str. 218.
316 Th. Lessing, *ibid.*, str. 303.
317 Th. Lessing, *ibid.*, str. 314.

Lessing je pripadao onim intelektualcima i filozofima koji su s pravom bili zabrinuti u vezi s onim što se zbiva s čovjekom u ovoj razvijenoj i moćnoj civilizaciji. Njega se ne može uspoređivati sa Spenglerom, jer je imao veoma razvijen osjećaj za patnju i obespravljenost i stajao je uz one koji nisu veliki i uzvišeni. Svojim aforističkim i skicoznim stilom, s mnogo duha i lucidnosti otkrivao je slabe strane mnogih nekritičkih filozofskih i historijskih pristupa problemima života i historije. Njegova je velika zasluga što je pokazao da mnogi pojmovi i shvaćanja, koja se tako olako prihvaćaju, nisu u sebi tako jasni i jednoznačni. Jednako tako da se iza historijskih kulisa, fanfara i euforija prečesto kriju nehumani, brutalni i partikularni interesi. Slaba mu je bila strana suviše naglašeni relativizam i skepsa u čovjekove filozofske i znanstvene, a time i praktičke, mogućnosti ovladavanja historijom.

Pri kraju rata sabrao je *Fritz Neeff* (1887) svoje bilješke koje je pravio u ratnim danima i objavio ih u omanjoj knjižici pod naslovom *Gesetz und Geschichte*, Tübingen 1917. Glavna struka su mu bile prirodne znanosti, pa je već na samom početku, zadržavši se na poznatom Windelbandovom rektoratskom govoru, zaključio da se ne mora prirodne znanosti svoditi samo na opće, zakone, jer "priroda ima i historiju a ne samo zakone."[318]

U tadašnjoj polemici oko psihologije, je li ona prirodna ili kulturna znanost, Neeff drži da se znanost ne može identificirati s metodom. "Mi želimo pokazati smisao obih metoda u oblikovanju zakona i historije unutar znanosti i vrijednost tih metoda za spoznaju stvarnosti."[319] Osvrnuvši se ukratko na Kantov problem empirije i sinteze, zaključuje na kraju na liniji Windelbandovih shvaćanja, da pojam "nije", nego vrijedi, tj. pojam nije slika nego simbol. Spoznaja nije puki odraz, nego novo oblikovanje stvarnosti. Zato ni zakoni prirode *nisu*, nego *vrijede* za prirodu.

Empirijske znanosti (prirodne, kulturne znanosti, kao i znanosti o jeziku, nacionalnoj ekonomiji itd.) pojednostavnjuju svijet u znanstveni svijet. Jedne vode prema svijetu zakona, a druge prema svijetu historije.[320] Iskustvo je, međutim, ipak osnova svake spoznaje. U razmatranju prirode i historije Neeff dolazi do zaključka da "bez principa konstantnosti gubi zakon svoj smisao i svijet se mora pokazivati kao kaos bez principa ... gubi historija svoje značenje i svijet će biti vječno vraćanje svih stvari, prazno ponavljanje događaja."[321] Shvaćanje spoznaje

318 Fritz Neeff, *Gesetz und Geschichte*, Tübingen 1917, str. 12.

319 F. Neeff, *ibid.*, str. 13.

320 F. Neeff, *ibid.*, str. 21.

321 F. Neeff, *ibid.*, str. 35.

kao spoznaje zakona primjereno je prirodnim znanostima, ali za historiju nije primjenjivo, jer se kod nje radi o jedinstvenom i novom. Oslanjajući se na Rickertova shvaćanja ove problematike, Neeff zaključuje da se historijske činjenice u svojoj jedinstvenosti nikad ne mogu do kraja shvatiti i objasniti, nego samo u odnosima prema istovrsnim činjenicama. "Spoznaja znanosti o zakonima je ponovno-spoznavanje (Wieder-Erkennen) *uzroka* na njihovim istim posljedicama, spoznaja u historijskoj znanosti je naprotiv priznanje novoga u izvorima događanja na temelju njihove jedinstvene djelotvornosti."[322] Doživljaje istovrsnoga, stalnoga, konstantnog potvrđujemo u pojmu zakona, doživljaj jedinstvenoga, pojedinačnog potvrđujemo u oblicima historije. Vrijednost prvog načina spoznaje je u njezinoj *kauzalnoj* spoznaji, vrijednost svake historijske spoznaje je u njezinoj *originalnoj spoznaji.*

Konstantnost i novo što mi doživljavamo i spoznajemo jesu i vrednote našeg života. Kako se stvara ovo novo nije moguće do kraja shvatiti, ali da je ta sloboda moguća, vidimo u oblicima historijskoga shvaćanja. Zato ne možemo reći za sve ono što se događa da se nužno događa, nego moramo skromnije zaključiti da "zakonomjerna nužnost stvari ide ruku pod ruku sa svojom historijskom slobodom."[323]

Među teološkim misliocima bilo je malo onih koji su se upuštali u tom razdoblju u sustavnije izlaganje filozofskohistorijske problematike. Najoriginalniji i najvažniji među njima bio je u svakom pogledu E. Troeltsch kojega smo već upoznali. Jedno od takvih sustavnih djela je objavio *Franz Sawitzki* (1877–1952) – *Geschichtsphilosophie* (1920). Djelo nema pretenzija na originalnost, što i sam autor kaže u predgovoru. Njegova je namjera bila da dade uvod u filozofskohistorijsku problematiku i jednu ciglu, kako sam kaže, za kršćansku filozofiju historije budućnosti koja bi bila na visini moderne znanosti. U uvodu daje na šezdesetak stranica dosta objektivan kratki pregled filozofskohistorijskih koncepcija, a cijelo djelo je podijeljeno u tri glavna poglavlja. U prvom poglavlju govori o faktorima historije – individuumu, masi, narodnom duhu, masi i ličnosti kao pokretačima historijskih zbivanja. Zatim izlaže pitanja kulturnog miljea kao daljnjih faktora historijskog života, kao što su religija, znanost, ćudorednost, umjetnost, privredni život, država, Crkva i sl. U nadosobnim faktorima izlaže djelovanje boga u historiji kao, po njegovu mišljenju, činjenici. Prvo odbacuje naturalizam koji ima osnove u darvinizmu, jer svjetonazor naturalizma ne može zadovoljiti dublje mišljenje. Ne može se ostati na prirodnom, jer to stvaranje ima

322 F. Neeff, *ibid.*, str. 39.

323 F. Neeff, *ibid.*, str. 45.

karakter konačnoga, uvjetovanoga, slučajnog pa ne može imati posljednji temelj u sebi. Kozmološki dokaz je za njega dokaz za egzistenciju boga, a na to upućuje i stvaranje, koje ima slabosti, ali ima i svrhe i cilj. Sjajni i komplicirani poredak u kozmosu upućuje na postojanje jedne inteligencije i njezina djela. Sve to upućuje na "vladanje jedne providnosti u historiji. Božja mudrost nikad ne može djelovati bez cilja"[324] itd. U tu svrhu mu, kao i mnogim drugim teološkim misliocima, i problem zla postaje argumentum za božju mudrost, o slobodnoj volji koja može djelovati i protiv božanskog, jer bog ima uvijek moć da zlo pretvori u dobro.

Polemizirajući protiv panteizma, misli da njegove teškoće rješava teizam. Prema teizmu bog prožima svijet, "ali je on ipak supstancijalno od njega različit i po svojoj suštini uzvišen nad svijetom, on je u sebi zatvorena i vječno svršena apsolutna ličnost. Nastanak svijeta se prema teizmu ne provodi tako da bog kao vječna ideja ulazi u vremenski razvitak, nego tako da on stvorenja poziva iz ništavila u postojanje i da ih po svojim idejama oblikuje."[325]

U vezi s historijskim zakonima Sawitzki priznaje da u historiji postoje pravilnosti, ali da one prvenstveno podliježu psihološkim zakonima. S obzirom na pitanje smisla historije logično je da ga teološki mislilac ne može rješavati apstrahirajući od pojma boga. Govori o radu kao svrsi, napretku kao samosvrsi i čovjeku kao krajnjemu cilju historije. Mnogi problemi se rješavaju sa stajališta o besmrtnosti duše, te je prema kršćanskom učenju smrt samo prijelaz u drugi svijet, čime se mijenja uvjet bivstvovanja. Ako čovjek spozna u bogu da je on vrhovni pojam istinitoga, dobrog i lijepog, onda je krajnji cilj jasan i na njemu participirati svakome je moguće ako ima dobru volju. "Stvarno se imenuje isti cilj kada se kaže da historija mora biti podložna *svijetu vječnih vrednota*, svijetu istinitoga, dobrog, lijepog, ona mora u posljednjoj instanciji biti *služba idejama*. Svijet ideja je svijet božanskog, bog je njegov pojam i samo zato što je on vječna istina i savršenstvo, može on biti praosnova i konačni cilj stvaranja."[326]

Sve ovakve teološko-filozofske koncepcije više se ne nalaze na liniji glavnih tokova filozofske misli. Suvremena filozofija, u svojim glavnim i najboljim predstavnicima, već je u potpunosti napustila sve metafizičke transcendencije kao primjerena misaona pomagala za rješavanje problema svijeta i čovjeka.

324 Franz Sawitzki, *Geschichtsphilosophie*, Kempten-München-Coblenz 1920, str. 178.

325 F. Sawitski, *ibid.*, str. 186.

326 F. Sawitski, *ibid.*, str. 227.

Već sam bio spomenuo da je u Njemačkoj u prvoj polovini 20. stoljeća filozofskohistorijska misao, u usporedbi s drugim zemljama, bila najrazvijenija. To isto vrijedi i za područje materijalističkog shvaćanja historije i marksizma uopće. Osim već navedenih djela, prvo opsežnije djelo o materijalističkom shvaćanju historije objavio je *L. Woltman* (1871–1907) još 1900. godine pod naslovom *Der historische Materialismus*. Woltmann je, kao i K. Vorländer i M. Adler, zastupao neokantovsku interpretaciju marksizma. To je bilo i razlogom što su marksisti neokantovci imali prednost pred vulgarnim materijalistima i marksistima te imali više razumijevanja i osjetljivost za kompleksnost marksizma, a pogotovo za etička i humanistička pitanja. Tako je još Woltmann pisao u svomu navedenom djelu da je marksizam najpotpuniji sistem materijalizma koji sadrži "1. *dijalektički materijalizam*, koji objašnjava opće spoznajnoteorijske principe o odnosu *mišljenja i bivstva;* 2. *filozofski materijalizam*, koji problem o odnosu *duha i materije* rješava u smislu moderne prirodne znanosti; 3. *biološki materijalizam* prirodnog učenja o razvitku oslanjajući se na Darwina; 4. *geografski materijalizam,* koji zavisnost ljudske kulturne historije dokazuje oblikovanjem zemljine površine i fizikalnog miljea društva; 5. *ekonomski materijalizam,* koji otkriva utjecaj privrednih snaga i stanja tehnike na socijalni i duhovni razvitak; geografski i ekonomski materijalizam čine zajedno materijalističko shvaćanje historije u užem smislu; 6. *etički materijalizam*, koji označuje radikalni raskid sa svim onostranim predodžbama religije i smješta ciljeve i snage društva i historije u realnu ovostranost."[327]

Od opsežnijih pokušaja spomenimo još *E. Hammachera* (1885–1916), *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus* (1909) te *H. Cunowa* (1862–1936) *Die Marxische Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie* (1920).

Cunow se ponajviše bavio ekonomskim i socijalnim problemima te je o historiji svjetske privrede ostavio značajno djelo (*Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, sv. I–IV, 1926–1931). U razdoblju prije Prvoga svjetskog rata, u raspri oko revizionizma, Cunow je bio njegov oštar protivnik i suborac Mehringa, Kautskog i ostalih tadašnjih antirevizionista. U krucijalnomu tadašnjem pitanju kontroverzi oko revolucije Cunow se poslije priklonio shvaćanju revizionista, te je s Kautskim, Hilferdingom, Rennerom, Bernsteinom i drugima odlučno tvrdio da Marx i Engels nisu ni pretpostavljali da bi proletarijat došao na vlast dok ne bi činio većinu. A kad ima većinu, onda nisu potrebne boljševičke terorističke metode, nego demokratske. "Po Marxovu shvaćanju proletarijat će tek

327 Ludwig Woltmann, *Der historische Materialismus*, Düsseldorf 1900, str. 6.

onda dospjeti na vlast, kad već bude obuhvaćao veliku većinu stanovništva. Kad je to slučaj, onda se ne treba nakon zauzeća vlasti odricati primjene demokratskih oblika vlasti."[328] Cunowljeva kritika Lenjina zasnovana je na tezi da mu "nedostaje razumijevanje Marxove misli strogo-zakonitoga razvojnog slijeda."[329] Zbog toga boljševici misle da mogu organizacijom, vojskom i silom preskočiti izvjesne faze i ostvariti komunistički ideal. Ekonomsku teoriju razvoja na taj način pretvaraju u psihološku i upadaju u bakunjinizam. Točno je da su Marx i Engels mislili da će revolucionarni preokret nastupiti najprije u najrazvijenijim evropskim zemljama (Engleskoj, Njemačkoj i Francuskoj), što je za to vrijeme bila i najlogičnija pretpostavka. Ali oni se ne bi prema drukčijem toku stvari, kao što se stvarno zbio, odnosili filistarski s negodovanjem, svojatajući za svoju razvijeniju naciju pravo da bude uvijek i historijski prva. Međutim, jednako je tako sigurno, što znamo i iz nekih Marxovih razmišljanja a pogotovo Engelsovih potkraj života, da su vjerovali da socijalizam mora biti daljnji stupanj razvoja slobode čovjeka (dakle i demokracije) i da su veoma dobro znali i pisali da između kapitalizma i komunizma mora postojati prijelazno razdoblje u kojemu će mnogo šta još biti ostatak starog.

Dosljedno svome stavu o "strogo zakonitom razvojnom slijedu", Cunow osobito inzistira na tome da je teza o nacionalnom samoodređenju vulgarnomarksistička. Iako je kod Engelsa mogao naći neka podcjenjivanja mogućnosti malih nacija, i Marx i Engels su u biti (npr. irsko i poljsko pitanje) zastupali stav o samoodređenju nacija, a pogotovo Lenjin koji se zbog toga razilazio s R. Luxemburg.

U vezi sa socijalističkim prevratom Cunow je, kao i jedna grupa revizionista okupljenih za vrijeme rata oko Parvusova (Helphand) časopisa "Glocke", bio etatistički i državnokapitalistički orijentiran. Umjesto radničke klase i njezine organizacije, država postaje poluga socijalizma, kao što se izjašnjavao K. Renner, poslije austrijski kancelar. Prema tome nikakva teorija o razbijanju stare države i izgradnji nove, nego učvršćenje i organiziranje države preko koje bi se proveo socijalizam. Teorija negacije države vulgarni je marksizam nasuprot kojemu se po Cunowljevu mišljenju sve više probija stajalište o značenju države kao razvojnoga faktora, potvrđujući time Lassalleovu tezu o ujedinjavajućoj, organizatorskoj i progresivnoj funkciji države.[330] Cunow je inače u na-

328 Heinrich Cunow, *Die Marxische Geschicht-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin 1920, I Bd., str. 329.

329 H. Cunow, *ibid.*, str. 331.

330 Kada su revolucionarna htijenja i napori u tom razdoblju propali, daljnji razvoj kapitalizma, koji prihvaća socijalističku tezu o socijalnoj državi i državi

vedenom djelu dao i niz korisnih analiza pojedinih problema, kritiku i nekih kritičara marksizma, posebno Bartha i Masaryka, ali polemizira i protiv Morgan-Engelsova shvaćanja razvoja porodice itd.

Nesumnjivo je najveći doprinos H. Cunowa njegova velika privredna historija u četiri sveska u kojoj je dao opširan pregled razvoja ekonomike od primitivne seljačke privrede, od prvobitnih sakupljačkih zajednica do modernoga kapitalizma.[331] Ona je, svakako, značajan doprinos marksističkom interpretiranju tako važnoga i golemog raspona svjetske ekonomike, što je i jedna od pretpostavaka historijskofilozofskom razmatranju i određenju historijskih epoha. U njoj je mnogo manje došlo do izražaja njegovo odstupanje od marksizma, jer se nije radilo o kontroverzama koje smo prije naveli, nego o historiji ekonomskoga kretanja. Ipak njegova nastojanja da dokaže nepostojanje prvobitnoga komunizma (iako npr. navodi da svaka horda zajednički posjeduje zemlju!), ili njegovo preskakanje robovlasničkoga društvenog uređenja i perioda, koji nije ulazio u njegovu shemu razvoja, takva su odstupanja i od marksističkog i od znanstvenohistorijskog stajališta koja treba barem spomenuti.

U ovom razdoblju su osim značajnoga Lukácseva i Korschova djela, veoma osmišljena i sadržajna djela F. Tönniesa o Marxu, o čemu je već bilo riječi, i Brandenburga o materijalističkom shvaćanju historije, o kojemu treba govoriti nešto podrobnije.

Erich Brandenburg (1868–1946) bio je poznati njemački historičar, a njegov omanji rad *Die materialistische Geschichtsauffassung und ihre Wandlungen* je u osnovi njegovo nastupno izlaganje kad je postao rektorom u Berlinu 1919/1920. U ovoj maloj raspravi Brandenburg je postupio kao mislilac kome je stalo do istine, a ne do kritike i odbacivanja teorije čiji se nosioci nalaze u suprotnome društvenom taboru. Zato on izlaže Marxovo temeljno shvaćanje, priznajući mu historijsko značenje, ali postavlja i nekoliko važnih pitanja. Podcrtavajući da je za ovu teoriju bitno shvaćanje razvoja i odnosa proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, Brandenburg postavlja pitanje što su "proizvodne snage". To je srž za razumijevanje i prosuđivanje historijskog materijalizma, kaže Brandenburg.

Marx i Engels nisu bili mehanički materijalisti da ne bi priznavali uzajamno djelovanje materije i svijesti. Pokazujući zašto su se oni nazvali materijalistima i objašnjavajući te historijske okolnosti, Brandenburg postavlja pitanje: ako su Marx i Engels proizvode ljudske misli i

---

blagostanja, izgleda da je omogućio i ovakav historijski slijed događaja, o čemu će još biti riječi.

331 Vidi H. Cunow, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*, sv. I-IV (1926-1931).

htijenja, kojima pripada i znanost i tehnika, ubrojili u ideologiju, a ideologija je nadgradnja, onda one nemaju bitnog utjecaja na razvoj proizvodnih snaga i društva. Međutim, Marx i Engels, kaže Brandenburg, nikad nisu znanost i tehniku ubrajali u ideologiju i ideološku nadgradnju, nego su ih uvijek shvaćali kao proizvodne snage.[332]

No, Marx nije pitao o motivima ljudske djelatnosti, jer oni nisu odlučujući. Marxu je stalo da "spozna pravac općega razvojnog toka"[333] i nije tvrdio o premoći ili prevlasti ekonomskih motiva, nego nadmoći, u krajnjoj osnovi, ekonomske nužnosti nad svakim subjektivnim motivom. "Što je kod Hegela bilo lukavstvo ideje, to je kod Marxa prisila proizvodnih procesa koji se razvijaju po nepromjenjivim zakonima."[334]

Psihički faktor ne može biti onaj koji daje pravac razvoja, ali je pitanje što primorava proizvodne snage da se stalno razvijaju. Ocjenjujući da kod Marxa i Engelsa nema odgovora na to pitanje, Brandenburg misli da je uzrok tome "prirodni priraštaj naroda, koji sužuje mogućnost prehrane i daje poticaj za intenzivniju privredu."[335] Ako postoji nužda preživljavanja, onda se to mora na bilo koji način riješiti. Ali, ako je pitanje poboljšavanja života, onda to ovisi o psihičkoj strukturi tih grupa, često i o primjeru vodećih ličnosti. Razne grupe mogu na taj način doći do različitih stanja. Ako se prihvate ovi zaključci, onda "nestaje apsolutna jednoznačnost razvojnog pravca i njegove nezavisnosti od ljudske volje."[336] Zadaća dakle historijskog objašnjenja nije u tome da promjene društva, države i duhovne kulture izvodi direktno iz proizvodnih snaga, nego se u njima vide granice unutar kojih se moraju kretati svi ostali životni uvjeti.

Prema tome moramo napustiti mišljenje da je pravac društvenog razvoja nepromjenjiv i da ga je moguće proračunati. "Proizvodne snage i proizvodni odnosi postaju samo *uvjeti* historijskog zbivanja; oni nisu više jedini uzroci koji određuju određeni tok, nego samo dio velikoga kompleksa uzroka."[337] Materijalističko shvaćanje historije postaje tako iz pokušaja objašnjenja heuristički princip, savjet istraživaču da kod svake historijske pojave prvo pita koliko se ona može svesti na utjecaj proizvodnih snaga.

---

332 Vidi Erich Brandenburg, *Die materialistische Geschichtsauffasung und ihre Wandlungen (Materijalističko shvaćanje historije i njegove mijene)*, Leipzig 1920, str. 33.

333 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 35.

334 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 35.

335 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 38.

336 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 39.

337 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 39.

Brandenburg misli da to ipak nije bilo mišljenje Marxa i Engelsa. U ovome Brandenburg nema potpuno pravo jer bi se iz izričitih Engelsovih izjava u posljednjim pismima, kao i iz najvažnijih djela Marxa i Engelsa, moglo ustvrditi da i oni govore o "metodi istraživanja", ali kao dijalektičari ne svode samo na to. Brandenburg drži da su Marx i Engels podcijenili etičko pitanje kao i stvaralačku čovjekovu moć. Upravo se u tim predodžbama zasnivala suprotnost historijskoga materijalizma i građanske filozofije historije i pisanja historije. Ali ako se to napusti, onda se radi o razlici stupnja određivanja privrednih i duhovnih utjecaja. "To su pitanja oko kojih se nikad ne može čovjek složiti, jer se ona ne mogu odlučiti sredstvima empirijskog istraživanja. Razlika u mišljenju o tome ne isključuje međutim međusobno razumijevanje i zajednički rad."[338]

Brandenburg misli da ljudi mogu biti i jako ograničeni životnim odnosima i mišljenjima svoga vremena. Ali oni ne bi "nikad došli do drugih stanja ako ne bi mogli barem vlastitom snagom izaći malo izvan tih granica."[339] Zato mi ne možemo dokazati da se "to upravo *moralo* dogoditi, što se dogodilo, i da se ništa drugo nije moglo dogoditi, isto se tako malo može proračunati što će se *dogoditi*."[340]

Uz Tönniesove, Lukácseve, Korschove, Plehanovljeve i Labrioline rasprave o ovim problemima, Brandenburgova studija ulazi u neka bitna pitanja materijalističkog shvaćanja historije i objašnjenja historijskih procesa uopće. Iako je i u tome imao neke značajne prethodnike (Weber, Simmel, Lukács i dr.), njegova je rasprava jedna od najpoticajnijih za rješavanje toga kompleksnog problema što se zove historija.

Iste godine je *Alfred Braunthal* (1897–1977) objavio djelo *Marx als Geschichtsphilosoph* (1920), a pripadao je, za razliku od Brandenburga, jednoj struji marksizma i socijalizma. Prvi dio rasprave je posvećen genezi Marxova materijalističkog shvaćanja historije, što možemo izostaviti, a iz ocjene Kantova etičkog principa da "moralni zakon nikad ne mijenja i da nije historijski uvjetovan"[341] vidi se, kao i iz daljnjih gledanja, da je pripadao neokantovskoj struji marksizma, i da je ponajviše dijelio Adlerova mišljenja.

Zanimljiv je dio kad kritizira Marxa da je imao pretjerano negativan stav prema *nekim* malim narodima (ponajprije prema Česima i Hrvatima). Braunthal drži da su u to doba evropskih revolucija male slavenske nacije, posebno Česi i Hrvati, bili izrazito proturevolucionarni ele-

338 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 42.

339 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 43.

340 E. Brandenburg, *ibid.*, str. 44.

341 Alfred Braunthal, *Marx als Geschichtsphilosoph*, Berlin 1920, str. 77.

ment. Ali i Marxov zaključak da takve nacije (zbog svoga nedovršenog razvoja) nisu sposobne da dođu do samostalnosti, Braunthal ocjenjuje kao više organicističko a ne historijsko-materijalističko shvaćanje, u čemu je imao pravo. Ali, ne treba smetnuti s uma da je Braunthal to pisao sedamdesetak godina nakon Marxovih i Engelsovih članaka o evropskoj revoluciji 1848. godine. U to doba su neki njihovi predstavnici sudjelovali u gušenju građanskih revolucija u Mađarskoj i Austriji. Zato su Marx i Engels, u svome razumljivom revolucionarnom žaru – ne treba zaboraviti da je prvi sudjelovao veoma aktivno u revoluciji perom, a drugi i u vojnoj formaciji – držali da ove male nacije, još potpuno neoformljene, ometaju progresivan proces građanskih revolucija, što je u to doba bilo točno. Njihov pogled nije bio usmjeren na tadašnje probleme nekih malih nacija nego na međunarodnu scenu, na kojoj su se zbivali sudbonosni historijski događaji.

Međutim, kolikogod su velike razvijene zemlje "motori" svjetskog razvoja, male zemlje ne mogu samo poslušno slijediti njihove korake i očekivati kao neku historijsku milostinju od tih velikih nacija. I one imaju svoje historijske probleme koje moraju rješavati i neovisno o općim historijskim tokovima.

Iz toga se samo vidi kako se historijski procesi ne mogu u potpunosti sagledavati (osim možda u najglobalnijem smislu) i kako se u tim predviđanjima mora biti oprezan, iako historijske akcije bez određenih predviđanja također ne postoje.

Na završetku djela Braunthal govori o Engelsovu doprinosu historijskom materijalizmu i drži da je kod Marxa i Engelsa termin "materijalizam" bio samo pokušaj da zadovolje svoje metafizičke potrebe, ali da je Engels bio u biti pozitivist. Oslanjajući se na Adlera, i Braunthal nastoji spojiti i usuglasiti koncepcije Kanta i Marxa, vjerujući da treba napustiti termin "materijalizam", jer on vodi, po njemu i po ostalim neokantovskim marksistima, u mehanicizam i jednostrani determinizam i da treba shvatiti svu važnost idealnoga momenta u razvoju historije.

U istom je razdoblju među poznatijim filozofima, koji su posvećivali više pažnje filozofskohistorijskim problemima, bio *Theodor Haering* (1884–1964). Sin protestantskoga teologa, predavao je od 1928. do 1948. filozofiju na Sveučilištu u Tübingenu i bio je jedan od viđenijih predstavnika "kritičkoga realizma". U početku se bavio filozofijom vrijednosti, ali privučen Hegelom piše o njemu opsežnu monografiju (*Hegel*, 1929. g.). Problematici filozofije historije posvetio je djelo *Die Struktur der Weltgschichte* (1921) i djelo *Geschichtsphilosophie* (1925).

Prvo djelo je u velikoj mjeri posvećeno kritici Spenglerova djela *Propast Zapada* koje je, kako znamo, u to doba bilo najpopularnije filozof-

sko djelo.[342] Haering misli da se ne smije, posebno mladoj generaciji, propovijedati fatalizam i pesimizam s obzirom na razvoj evropske civilizacije, jer to slama volju. "Ja bih rekao: čak kad bi to bilo istinito i dokazljivo, ne bi se smjelo reći, dok god još postoji iskra mogućnosti jedne slobode."[343] A razvoj duha kao ponosa čovječanstva "u našim je rukama, uprkos Spengleru, čak kad bi on većini ovog vremena govorio iz duše."[344]

Haering je, osobito u djelu o filozofiji historije, raspravljao o mnogim problemima koji pripadaju više znanosti o historiji nego filozofiji historije, iako se, kako ćemo i poslije vidjeti kod raznih teoretičara, tematika jedne i druge discipline uvijek i prepleće. U taj krug problema spadaju spoznajno-teoretska pitanja kao što su pitanje o predmetu historije, metodama historijskog istraživanja, mogućnostima objektivne spoznaje historijskih procesa itd. Možemo, kao i u drugim slučajevima, izostaviti njegove kritičke osvrte na razna shvaćanja ovih problema od Herodota i Tukidida do najnovijega vremena.

Važniji je drugi dio njegovih razmatranja, teorijski dio, u kojemu raspravlja o problemu razvoja, zakonima historije, smislu historije itd. Kao i većina tadašnjih filozofa, Haering odbacuje svaku pomisao da se historija objasni faktorima samo jedne stvarnosti. Zato je za njega materijalističko-anorganski monizam već definitivno prevladana koncepcija, kao i formalni i materijalni monizam. "Po mom uvjerenju postoji jedan jedini oblik (formalnog) monizma, koji bi pod određenim okolnostima cjelokupnoj raznolikosti oblika stvarnosti zaista mogao biti opravdan, naime onaj oblik koji nastoji sve u svijetu razumjeti po analogiji ljudskoga svrhovitog djelovanja, dakle po *duhovnoj* analogiji, kao sredstvu za jedan jedinstveni cilj."[345] Ovo gledište može jedino i omogućiti stvarno i jedinstveno razumijevanje cjelokupnoga toka ("razvoja") historije. Iako je Haering, s obzirom na samu činjenicu razvoja, u prvom djelu konstatirao da će uvijek ostati neobjašnjivo zašto razvoj uopće postoji.[346]

---

342 Treba samo pogledati djelo *Manfreda Schroetera – Der Streit um Spengler, Kritik seiner Kritiker*, München 1922. god., pa da se vidi kako je golema literatura već do tada bila napisana o Spengleru. Schroeter se s mnogim prigovorima i kritikama slaže, ali svejedno misli da je to genijalna knjiga koja ima nadmoćnu i demonsku snagu. Misli da se čovječanstvo nalazi pred temeljnim problemom vremena koji se može riješiti samo zajedničkim snagama, pri čemu njemački narod i njemački duh imaju presudnu ulogu. U tom Spenglerovu djelu koje gleda nad vremenima, osjećamo, po Schroeteru, snažni i sveobuhvatni pogled orla, kao izraz njemačke snage duha i njemačke duhovne širine. (Vidi M. Schroeter, *Der Streit um Spengler*, München 1922, str. 163-165).

343 Theodor Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte*, Tübingen 1921, str. 363.

344 Th. Haering, *ibid.*, str. 364.

345 Th. Haering, *Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe in Baden 1925, str. 137.

346 "Zašto uopće postoji razvoj i čak jedan prividno tako malo pravolinijski i svr-

Govoreći o zakonima historije, Haering ne samo da naglašava da se historija ne može tumačiti zakonima koji vrijede samo za materijalno, fizikalno i fiziološko područje, nego ga interesiraju nadindividualni historijski zakoni koji se također ne mogu u tolikoj mjeri iscrpiti kao npr. u biologiji. U historiji se radi o teleološkim i zakonomjernim svezama koje također samo djelomično iscrpljuju historijsko zbivanje, a i kod toga se radi o selekciji koja uvijek ovisi "o interesu i vrijednosnom sistemu onoga koji odabire, i sasvim neovisno o tome da će nad teleološkim snagama koje stvaraju jedinstvo postojati sukob."[347]

Postoji li uopće mogućnost jedinstvenog razumijevanja historije i kako se odnose prema tome filozofskohistorijski monizmi, pita Haering. Odbacujući, kako smo vidjeli, i fizikalno-anorganski i biološko-organski monizam tumačenja historije, Haering misli da je "antropomorfizam", za razliku od objašnjavanja prirode, sasvim prikladan za razumijevanje historije, "jedini prohodni i umni put, da se prodre u bit stvarnosti."[348]

Ako je spoznajni optimizam pretpostavka monističkih težnji uopće, za teleološki monizam posebno je nužna pretpostavka praktički optimizam, tj. vjera u smisao svijeta. S obzirom na dotadašnju spoznaju historije sigurno je da je historija pokazala razvitak i napredak ne u cjelini nego samo u pojedinostima. Ono što govori protiv svake čisto prirodno jedinstvene teleologije historije jest činjenica slobodne volje. Upravo u vezi s našim razmatranjima možemo opet ukazati na to "da jedini zaista kontinuirani i jedinstveno svrhoviti razvoj dosadašnje historije mogu zahvaliti gotovo beziznimno slobodnoj čovjekovoj volji (znanost, umjetnost)."[349]

Tako dolazimo nužno do zaključka da ljudska historija "imanentno", kao zemaljska historija, nije po prirodi teleološka, ako je čovjek ne stvara slobodnom voljom i time joj daje imanentnu razumljivost. Jednako tako nije rješenje pretpostavka nekih apsolutnih *transcendentnih* ciljeva. Tako nam preostaje zaključak da bi smisao ljudske historije ovisio o cilju koji ostvaruje slobodna volja u svijetu. "A to znači dalje: za svakoga će to morati biti neki drugi, koji slijedi i vrednuje drugi cilj i ideal u ovome svijetu; i – to će biti *nedokazljivo*."[350] Posljednji ideal nikad se ne može dokazati i nedokazljiv je.

---

hovit u promjenama ljudske historije, čak je i za onog koji je spoznajni optimist i vjeruje u smisao historije, pitanje koje će našem spoznavanju kao takvo vječno ostati skriveno." (Th. Haering, *Die Struktur der Weltgeschichte*, str. 366).

347 Th. Haering, *Geschichtsphilosophie*, str. 132.

348 Th. Haering, *ibid.*, str. 138.

349 Th. Haering, *ibid.*, str. 129.

350 Th. Haering, *ibid.*, str. 140.

Jesmo li time zapali nepovratno u historijski "relativizam"? Haering u to ne vjeruje. Ta opasnost može biti samo za onoga koji se nada da na temelju činjenica može uspostaviti norme i savjete. Kome je, naprotiv, postalo jasno da se činjenice o trebanju i normativnim vrednotama nikad ne mogu izreći, tome je jasno da se to ne može niti o *relativitetu* vrednota.

Najviše se može reći da su u svijetu u različitim vremenima i mjestima, pa čak i u isto vrijeme i na istom mjestu, postojala različita vrednovanja i ideali.[351]

Činjenica različitih vrednovanja i vrednota i njihove borbe, naravno, postoji. Ali i druga činjenica – da vrijednosni relativisti nisu nikad trajno nešto postigli. Optimistički stav nužno vodi do zaključka o nekoj harmoniji još uvijek razdvojenih ciljeva. Ali to je još manje stvar spoznaje i posebno filozofije historije. Njoj će uvijek biti dovoljno da pokaže mogućnost i nužnosti mišljenja i metafizičke dopune činjenica, dok religiozna vjera u to neposredno vjeruje i doživljava. "A time dolazi upravo filozofija historije, kao što se odavno osjetilo i spoznalo, u poseban i bliži odnos prema religiji i pogledu na svijet nego sve druge znanosti. Ne samo zbog toga što je čovjek ovdje bitni i, ako postoji slobodna volja, čak u posebnom smislu i odgovorni faktor isprepleten u predmetu, nego prije svega i zato jer se ovdje htijenje za spoznajom u sasvim posebnoj mjeri nalazi izravnije upućeno i usmjereno na neko posljednje mirovanje u jednoj transcendentno ciljevitoj volji i na jednu posljednju vrednotu, i jer je bez toga ovdje *spoznavanje* nemoguće."[352]

S tim mislima je završio Haering svoje djelo koje je očijukalo s transcendencijom, ali je kao kritički mislilac to ipak prepustio vjeri. Za njega je historija, naravno, povezana i s ostalim anorganskim i organskim svijetom, ali je, zbog čovjekove slobodne volje, nju nemoguće do kraja iscrpiti. Nešto "iracionalno" za njega ostaje uvijek kao ostatak, što ne znači da se moramo odreći historijskog angažmana za vrednote koje imamo. Ali, koje su to vrednote, ostaje za Haeringa nedokučivo. Tu su i granice njegova razmšljanja o filozofskohistorijskim temama.

U istom tom vremenu objavio je *Hans Pichler* (1882–1958) omanju raspravu *Zur Philosophie der Geschichte* (1922) koja je karakteristična upravo po onomu na što sam već prije upozorio – na tendenciju antimetafizike i izrazitoga realizma u najnovijoj filozofiji. Tako i Pichler odmah na početku piše da metafizička filozofija historije pretpostavlja različite metafizičke entitete kao što su bog, duh i sl. za objašnjenje

351 Th. Haering, *ibid.*, str. 142.

352 Th. Haering, *ibid.*, str. 143.

tokova i svrhe historije, što može prihvatiti samo onaj koji je tako metafizički nastrojen. Je li metafizika općenito hrabra ili lakomislena, o tome se mogu prepirati spoznajni teoretičari. "Protiv metafizičke filozofije historije ne govori, međutim, nipošto samo kritička razboritost, nego prije svega dublji smisao za historiju."[353]

Pichler se ne slaže s onim mišljenjima koja čovjeka drže pasivnim proizvodom svjetskohistorijskog procesa. Ako već organizmi pokazuju da u svom razvoju nisu samo pasivni, onda je još više "duhovna historija čovjeka ipak zapravo njegovo djelo, djelo njegovih čina: svjesnoga, samosvjesnog oblikovanja."[354] Upravo zbog toga pasivističkog shvaćanja čovjeka i historije često se historija poima samo kao nešto prošlo, a ne i ukazivanje na budućnost. A sama historijska budućnost manje se shvaća kao rezultat naše volje, a više kao sudbina.

Ali, pojedinac je ipak ograničen i, ma koliko bio samosvjestan, ima veoma ograničenu samostalnost, te je u velikoj mjeri stvorenje sudbine. "Narod je, naprotiv, mnogo više nego individuum cjelina i nešto samostalno."[355] On nije ograničen u svom stvaralaštvu i oblikovanju jezika, ćudoređa, religije, umjetnosti itd. Ali, budući da su narodi u mnogostrukim i često odlučujućim međusobnim odnosima i zavisnostima, zato nijedan narod nije rezultat samo vlastitih stvaralačkih djela i postupaka. S obzirom na čovječanstvo u cjelini, samo narod ima duh i volju zajednice, dok čovječanstvo, barem u doglednim vremenima, nije cjelina. Ono nema svijest o ciljevima i samosvijest individuuma i naroda. "Njegova historija se sastoji samo iz historijâ, a u njima ono nije međutim junak, nego najviše nepažljivi gledalac."[356]

Shvaćanje da historiju stvaraju samo veliki pojedinci, vođe – krivo je. "Masa ne stoji nasuprot svome vođi nipošto uvijek kao gomila, dovoljno često je on izvršitelj *njezine* volje. Upravo kod velikih narodnih vođa često je slučaj da oni vode, jer slijede narod. Može i obratno, vođa masu tako ispuniti *svojom* voljom da ona njega slijedi ne bezvoljno nego oduševljeno – a i tada je njegova volja njezina volja, i tada može za masu historija, kojoj je ona supstancijalni nosilac, vrijediti kao djelo, kao njezino djelo."[357] Narod može imati svoj zajednički duh i volju i onda kad nema velike vođe. I upravo prosperitet jedne države, bez obzira na to koliko velike, pretpostavlja taj duh i volju zajednice. Nije uopće pitanje da porast demokracije dovodi do proširenja i jačanja nacionalne sa-

353 Hans Pichler, *Zur Philosophie der Geschichte*, Tübingen 1922, str. 1.

354 H. Pichler, *ibid.*, str. 2.

355 H. Pichler, *ibid.*, str. 3.

356 H. Pichler, *ibid.*, str. 4.

357 H. Pichler, *ibid.*, str. 4.

mosvijesti i historijskog osjećanja odgovornosti. Tome pridonosi parlamentarizam i sudjelovanje u politici pojedinih partija. Sve to pokazuje da su kulturni narodi time već sve više izašli iz stanja organskoga, nesvjesnog razvoja. A sam taj razvoj, "napredovanje u svijesti o slobodi" (Hegel), stvar je prvenstveno volje. A ako se misli da je volja djelotvorna samo u politici, onda treba upozoriti da u historijskom životu ništa nije nepolitičko.

Moglo bi se prigovoriti da duh i volja zajednice (Gemeingeist und Gemeinwille) stvaraju iz mase gomilu, ako nema mjesta za vlastitu duhovnost i vlastitu volju. U biti, kultura i politika trpe isto toliko zbog jednostranosti suhoparne, jednoznačne zajednice kao i zbog jednostranosti razornoga individualiziranja. "Mogućnosti kulture i politike su toliko bogatije, ukoliko se međusobno prožimaju jedinstvenost i mnoštvenost."[358]

Tko historiju promatra kao djelo volje, mora naglasiti ne samo značenje svrhovito svjesne, nego i nagonske volje.[359] Šta je prema tome filozofija historije? Ako je historija čin, djelo – onda filozofija može sebi postaviti bolji zadatak nego samo interpretirati i objašnjavati prošlost i budućnost. Ona može "historijskoj volji ukazati na najviše ciljeve, pa i odlučujuće htjeti utjecati na samu historiju, da bi ostvarila svoj ideal, da se iz svega kaotičnog u historiji sve više i više izgradi savršeni kozmos."[360]

Međutim, već se više puta pokazalo da je filozofija bila slaba predvodnica i najgori pustolov. Zar nisu upravo filozofi bili oni koji su za vrijeme Francuske revolucije htjeli historiju "postaviti na glavu"? Jednako je tako filozofska ideja bila ta koja je naš narod dovela do toga da u času najveće opasnosti izgubi glavu. Ali idealizam se ne sastoji u tome da naš svijet držimo onim što bi trebao da bude, nego onim što treba da bude. Tko poznaje karakter svoga vremena i svoga naroda i prirodu društva uopće, može vladati i oblikovati. Ako interes za historijske "zakone" služi politici, to znači da se ne treba historijski pasivno odnositi. Filozofija historije nije identična sa sociologijom. Ona govori o idealnim svrhama, a sociologija o sredstvima politike. Ali da bi se ideal ostvario, mora se oboje poznavati: ideal i stvarnost. Ako se pozna stvarnost,

358 H. Pichler, *ibid.*, str. 10-11.

359 O tom dometu svjesne čovjekove aktivnosti Pichler skeptički upozorava da posljedice nisu često u skladu s onim što se mislilo i pretpostavljalo. Je li npr. vjerojatno da bi Isus priznao Crkve koje se na njega pozivaju kao svoje djelo? Je li protestantizam uništio ili spasio papinstvo? Je li socijalizam neprijatelj ili odlučni pomagač kapitalizma? Je li Kantova *Kritika čistog uma* pripremila propast ili najviši uspon metafizike? Ne vode li revolucije ponajviše diktaturi i reakciji? (Vidi H. Pichler, *ibid.*, str. 11.)

360 H. Pichler, *ibid.*, str. 14.

onda se ujedno i zna da ideje mogu pokretati, ali da je jednako tako i moć uma veoma ograničena. Nijedan se ideal dosad nije ostvario samo ljudskim osjećanjem i idealnim htijenjima. I njemačko jedinstvo nije bilo ostvareno samo nacionalnim osjećanjima – za to je bila potrebna i pruska volja moći (Machtwille). Tek kad ljudi postanu bolji i kad kroz stalno obrazovanje i odgoj njihova kultura postane njihova priroda, filozofija će moći raskinuti savez sa silom i postati sama vladar. U tom smislu može vrijediti Platonova misao da će čovječanstvo biti bolje i sretnije tek kad filozofi postanu kraljevi.

Obična politika sile je kratkotrajna i ne može biti najbolja realna politika. Slično vrijedi i za realnu politiku partija: s materijalističkim shvaćanjem historije, koje ne može izazvati dublju svijest odgovornosti niti požrtvovnost, ne može se stvarati pozitivna partijska politika. I buržoazija je išla u Francusku revoluciju s materijalističkim parolama, ali je u 19. st. postala nosilac često površne nacionalne ideje. "Malo je vjerojatno da će proletarijat oduzeti vlast buržoaziji, ako ne razumije kako da usvoji snagu nacionalne ideje. U internacionalizmu ne živi sigurno samo negiranje, nego i ideja. A ona ipak počiva na nacionalnoj ideji i ne smije joj biti neprijateljska: čovječanstvo se ne sastoji iz ljudi, nego iz naroda – s kamenjem se može graditi kuća, ne s pijeskom."[361]

Filozofija historije može biti savjest, koja historiji i onome danom suprotstavlja zadano, savjest koja ne posjeduje jasnoću, ali traži, pa tako ne stoji iznad historije, nego u njoj. "Historijski čin nije samo ostvarenje, nego i napredujuća spoznaja ideja, bezvremenskih vrednota."[362]

To su osnovne ideje u tomu malom Pichlerovu traktatu koje su, bez obzira na moguće kritičke primjedbe, ukazivale da će se filozofija uvijek blamirati ako izgubi realno tlo historije. Ali jednako će tako nagonska volja stvarati uvijek ne samo kaotična stanja nego i nehumana, sve dotle dok čovjek u dovoljnoj mjeri ne riješi svoja materijalna i kulturna pitanja. Dok kultura, kako je i sam pisao, ne postane njegova priroda.

U istom je tom razdoblju i *Hermann Schneider* (1874–1953) objavio djelo *Philosophie der Geschichte* I-II (1923), koje je poglavito propedeutičke prirode, ali je u drugom, teorijskom dijelu, iznio i neka svoja vlastita mišljenja u vezi s historijskim razvojem.

U prvom dijelu pod naslovom *Geschichte der Geschichtswissenschaft* (Breslau 1923) daje na oko 120 stranica kratki pregled filozofskohistorijskih shvaćanja od "predznanstvenih naroda" (Egipćana, Babilonaca, Židova, Perzijanaca) te Grka i Rimljana do današnjih vodećih nacija. To

361 H. Pichler, *ibid.*, str. 17-18.

362 H. Pichler, *ibid.*, str. 18.

je uglavnom sumaran pregled, u kojemu nedostaju i mnoga važna imena, a završava s Th. Carlylom i H. Th. Buckleom kod Engleza, Voltaireom, Rousseauom, Comteom i Taineom kod Francuza i Hegelom, Niebuhrom, Rankeom, Burckhardtom i Nietzscheom kod Nijemaca.

U drugom svesku pod naslovom *Logik und Gesetze der Geschichte* na dvadesetak stranica raspravlja o odnosu filozofije i posebnih znanosti, o historijskoj i prirodnoj znanosti, o pretpostavkama za razvojnu historiju čovječanstva i o zakonima razvoja naroda. U vezi s razvojem čovječanstva Schneider se ne oslanja na u to vrijeme još često iznošeno mišljenje o psihološkim zakonima koji determiniraju historijski razvitak, nego naglašava čovjekovu sposobnost preobrazbe, prerade svijeta. "Kičma razvojne historije čovječanstva, kako smo vidjeli, nije razvojna psihologija, nego jedinstvena shema napredujuće čovjekove sposobnosti prerade..."[363]

Schneider misli da postoji zakonomjernost pojave plodnosti i kulturnoga stvaralaštva svakog naroda i da ona traje 300–350 godina s dva razdoblja procvata. Ta razdoblja započinju entuzijazmom i optimizmom, pa preko naturalizma, pesimizma i kritike raspadanja i novim obrazovanjem put ide prema racionalizmu i stilu završne kulture, od teorije i ideala preko empirije do oprobane prakse, od stvaralačkih gledanja preko prilagođivanja na stvarnost do djelatnoga (tehničkog) iskorištavanja svih njezinih mogućnosti. "To su unutrašnji procesi koji se pokazuju i u zakonu o dva vremena procvata i s njihovim međuvremenom: prvo vrijeme procvata donosi stvaralačko oblikovanje teorije i ideala jednoga novog iskustvenog obzora, u njegovoj posljednjoj trećini već jako nastalo previranje, uspon jednoga novog narodnog sloja do obrazovanja i utjecaja; međuvrijeme je ispunjeno unutrašnjim borbama, sloj u usponu dolazi do vlasti, time što poduzima prve primjene novoga u privredi i državi, a drugi, širi sloj nadire iza njega i iznuđava svoj udio u obrazovanju i utjecaju; u drugom razdoblju procvata, u stalnim unutrašnjim previranjima, u pojedinostima se stvaralački provodi izgradnju nove umjetnosti i znanosti, postiže se prilagođivanje teorije i ideala na iskustvo i na potrebu šireg sloja; nakon toga postoji 'narodno obrazovanje' na osnovi novih klasika, a ne samo 'obrazovanje gornjih deset tisuća', postoji narod, a ne samo 'obrazovani' koji sudjeluju u novoj kulturi, i 'masa', koju se čvrsto drži u staroj, prevladanoj kulturi. Krajem drugoga procvata započinje starenje, daljnje prilagođivanje masama, nestvaralačka zavisnost od susjeda, koji su još stvaralački i koji se oponašaju, razumnost, vještina i raspršivanje svih pojedinaca u slijeđenju pojedinačnih ciljeva."[364]

363 Hermann Schneider, *Philosophie der Geschichte*, II. sv., Breslau 1923, str. 72.
364 H. Schneider, *ibid.*, str. 88.

Schneider drži da se u svakom navedenom razdoblju ističu veliki kritički mislioci koji daju osnovu za novu sliku svijeta u dotičnom narodu, nadalje veliki mislioci, državnici itd. Prvi procvat izbacuje na površinu velike knezove ili državnike (Periklo, Elizabeta engleska, Ludwig XIV. itd.); na kraju prvog procvata pojavljuju se veliki kritički mislioci (Kung-fu-tse, Isus, Toma Akvinski, Bacon, Descartes, Locke itd.).

Međuvrijeme je vrijeme revolucija i revolucionarnih vladara. Revolucije nastaju kada su slojevi u usponu dovoljno jaki da posegnu za vlašću. Ali i ti događaji mogu izostati ako ih jaka državna vlast spriječi ili ih ublaži opreznošću. U drugom vremenu procvata koje proizlazi iz vrenja međuvremena, opet se često pojavljuje neki značajni vladar koji promiče znanosti i umjetnosti (August i Lorenzo Medici, Ptolomej II, Filip IV. Španjolski i dr.). Na kraju te epohe opažaju se preteče novoga poleta masa koje se nisu mogle probuditi vlastitom snagom i potaknuti na daljnji historijski život. To su npr. u Rimu kršćanski pokret, na kraju evropskoga srednjeg vijeka pokret reformacije, danas u Engleskoj počeci socijalizma, koji je već snažno zahvatio njemačku historijsku scenu, a u Rusiji i došao na vlast. Vjerojatno je da će se socijalizam probiti i u Engleskoj i Francuskoj, ali "u biti će, ako se i njihova radnička klasa uspne, vječno ostati kapitalistički, individualistički, imperijalistički."[365]

S krajem drugoga kulturnog procvata narod počinje stariti, što se također zbiva u grčevima i borbama koje se uglavnom završavaju nakon dva stoljeća. Englezi i Francuzi stoje na početku staračkoga doba, i to znadu. Posljednji svjetski rat je bio očajnički pokušaj obrane na taj način da mlađe Nijemce i Ruse unište u međusobnom sukobu. Njemačka, naprotiv, stoji kulturno pred početkom svoga drugog stvaralačkog razdoblja, a Rusija na početku međuvremena koje prethodi njezinu drugom stvaralačkom razdoblju. Oba ova naroda imaju pred sobom još nekoliko stoljeća za kulturno stvaralaštvo, za odlučujuće pothvate za sliku buduće kulture svijeta i Europe. "Ovdje je sada i još za mnoga stoljeća srce, centar zametka kulturnog čovječanstva; ovdje će se stvoriti socijalna država i buduća svjetska religija, ovdje će se osnovati novi savez naroda, koji će Europi i svijetu donijeti mir."[366]

Tako je završio svoju raspravu o nekim filozofskohistorijskim problemima H. Schneider koji je po ne tako rigoroznom organsko-cikličkom shvaćanju povijesti, kao i historijskim analogijama, dosta sličan Spengleru i njegovim pokušajima shvaćanja civilizacija s njihovim usponom i krajem. Slični su čak i po tome što su Njemačkoj i Rusiji dali kulturnu predvodničku ulogu u budućnosti. I jednome i drugom su u biti nedos-

365 H. Schneider, *ibid.*, str. 92.

366 H. Schneider, *ibid.*, str. 93.

tajali dublji uvidi u pokretačke sile historije i točnije sagledavanje karaktera suvremene epohe koja se u mnogo čemu bitno razlikuje od prethodnih.

Gustav Müller (r. 1898) u svojoj raspravi *Geschichtsphilosophische Grundbegriffe bei Marx* (1923) pokušao je objasniti neke Marxove osnovne pozicije i shvaćanja. Glavne teme su bile: idealizam i politika, naturalizam, zakon i svrha, individuum i društvo, razvitak i revolucija i zasnivanje socijalizma. Njegov temeljni stav i program u ovoj raspravi autor je sam iznio u predgovoru. Marxov temeljni stav, pisao je Müller, bio je da samo onaj svjetonazor ima vrijednost, koji zasniva praksu... On je bio uvjeren da se bogatstvo, dubina i izvornost velikog odgajatelja za socijalizam treba ponovno razotkriti i učiniti živim preko kritičkog idealizma.[367]

On upućuje na vezanost Marxa kao filozofa na tradiciju njemačkoga klasičnog idealizma, posebno Hegela, te se ne može zanemariti racionalitet i etičnost u Marxovu zasnivanju socijalizma. Müller je pri tome i previše zbližio Marxa s njegovim prethodnicima, iako je naglasak na filozofsku dimenziju Marxove misli bio potpuno opravdan. U tome je velika razlika između Marxa, koji nastavlja na njemačku klasiku i Feuerbacha, i drugih materijalista naturalista itd. kojima je ta dimenzija nedostajala. Vjera, pisao je u tom duhu Müller, pri čemu ga previše čini hegelovcem, koja prožima cijeli njemački idealizam i koja je istovremeno živa u Francuskoj revoluciji, ispunjava i Marxa. Što mu izgleda da mu svakodnevica daje manje prava, to se više učvršuje u mišljenju da služi kao oruđe jedne nužne svjetskohistorijske ideje.[368] Marx, po mišljenju Müllera, posebno oštro ističe razliku između "konkretne" ideje i samovolje pojedinih pokušaja poboljšanja svijeta. Rješenje političkoga zadatka može se zasnivati samo na "objektivnom uvidu razuma", a ideje koje ovladaju našim mislima i osjećajima ne mogu se ni topovima uništiti. Kad kritika otkriva proturječnost stvarnosti, ona postaje praksa. Toj kritičkoj praksi mora odgovarati jedan realitet, stvarnost se mora probijati prema ideji. Zato se Marxova koncepcija ne može svoditi na naturalizam, pa zato ni na ekonomizam. Ne samo to jedinstvo ideje i prakse, nego i primat idejnog približava Müllera neokantovskim interpretacijama Marxa u jednom dijelu tadašnjega marksističkog pokreta.

Müller naglašava Marxovu teorijsku usmjerenost na masu, narod, jer revolucije nisu djelo pojedinih individuuma, nego spontan i neodoljiv izraz narodnih potreba. U modernom vremenu Marx otkriva ulogu

367 Gustav Müller, *Geschichtsphilosophische Grundbegriffe bei Marx,* 1923.

368 G. Müller, *op. cit.*

proletarijata pa tako nastaje i učenje o ekonomskim klasnim borbama kao jedino vrijedan sadržaj historije, a duhovna kultura ostaje nadgradnja. To je paradoksalno kao dogma nasuprot nepristranom promatranju historije, paradoksalno, jer tobožnji materijalizam ima idealističko porijeklo i bez ideje o kulturnoj zadaći ne može se u svom nastanku uopće razumjeti.[369]

Kad Marx isključuje svijest kao temeljno određenje, a individuuma samo kao pojavu općega historijskog prosjeka, onda on podvrgava društvene veze i promjene kauzalnoj spoznaji prirodnih zbivanja. Smisao historije je samo u tome da se što jasnije dokažu isti zakoni u cijelom čovječanstvu, da se cijelo čovječanstvo uklopi u isti mehanizam. U tom smislu opet postaje ekonomija, kao svjetska ekonomija, pokretač i izraz zakona historije. Primjer za takvo razumijevanje historije nalazi Marx kod Hobbesa i Spinoze.

Ali, ono što Marxa razlikuje od prirodoznanstvenoga materijalizma, jest njegov zahtjev i pokušaj da se kauzalno istraži ne samo individuum u svom prirodnom miljeu i obiteljskim vezama nego individuum u ekonomiji stvorenoj od samog čovjeka.[370] A razvoj ekonomije nije samo zakoniti proces, nego i carstvo svrha. U svojim genijalnim tezama o Feuerbachu, piše Müller, u kojima je Marx razračunao sa svojom naturalističkom epohom, Marx teži da pojam samodjelatnosti, svrhovitosti, što ga je idealizam samo apstraktno razvio, provede za konkretnu djelatnost ekonomske proizvodnje. Budući da se za Marxa pojam historije poklapa s ekonomskom historijom, to se i pojam svrhe mora shvatiti kao pojam reda privrednih pojava. Kao neokantovci, i Müller ocjenjuje da je u Marxovu zasnivanju socijalizam u osnovi etičko pitanje, ideja čovječanstva kao krajnji cilj i samosvrha. Cijeli Marxov život pokazuje tu etičku usmjerenost. Podvrgnuo se siromaštvu i oskudici da bi mogao služiti svojoj stvari, interesima obespravljenoga čovječanstva. Napustio je i domovinu da bi mogao slobodnije i uspješnije raditi na dobrobit i oslobođenju čovječanstva. Može li posljednji smisao njegove filozofije historije biti drugi nego taj, da historija treba biti područje primjene etike?[371]

Svoju poticajnu raspravu Müller završava konstatacijom da bi bilo čudno kad bi vjera trebala biti isključena iz objektivnog toka historije. Zapravo se on služi necrkvenim izrazima. Uprkos kritičkoj opreznosti, kojom Marx formulira pojam razvitka, u njemu živi profetska vjera u nužnost napretka, pa i kad taj napredak neposredno ostaje vezan na

369 G. Müller, *op. cit.*

370 G. Müller, *op. cit.*

371 G. Müller, *op. cit.*

zastrašujuće pojave. Ta vjera u socijalnopolitički napredak je moderan oblik vjere u vječnu moć dobra.[372]

Ono što ostaje stalna dilema kod neokantovskih marksista, suprotstavljanje bivstva i trebanja, to jest zahtjev za etičkim zasnivanjem socijalizma, bila je i glavna dilema G. Müllera, pa zato i prihvaćanje marksizma u kantovskom duhu.

U istom tom razdoblju objavio je *William Stern* (1871–1938) djelo *Wertphilosophie* I-III (1924) u kojemu je, u trećem svesku, iznio neke zanimljive poglede na filozofskohistorijsku problematiku. Stern je inače bio prvenstveno psiholog i jedan je od osnivača diferencijalne psihologije, a mnogo je pridonio izučavanju dječje psihologije. Do 1933. godine bio je profesor u Hamburgu, a nakon dolaska nacista na vlast emigrira (1933) u SAD gdje predaje na Duke University (Durham).

Stern pripada njemačkomu filozofskom pravcu kritičkog realizma koji u to vrijeme, na razne načine, zastupaju J. Volkelt, O. Külpe, M. Frischeisen-Köhler, E. Becher, L. Nelson, G. Jacoby, N. Hartmann i drugi. Stern se posebno posvetio analizi problematike odnosa persone (osobe) i stvari, pokazujući da prvobitni pogled na svijet počinje s izvjesnim naivnim personalizmom. Ukazujući na njegova ograničenja, raspravlja o kritičkim impersonalističkim filozofijama (materijalizam, naturalizam) koje su tomu naivnom personalizmu predbacivale metafizičku poziciju koja nema realnog utemeljenja (pojmovi duše, boga itd.). Stern je držao da ovaj drugi pravac, impersonalističko-mehanički svjetonazor, bez obzira na njegova velika znanstvena dostignuća, zakazuje u vezi s nekim najvažnijim problemima kao što su organsko, duhovno i kulturno bivstvo.

Stern zastupa "kritički" personalizam koji s naivnim personalizmom dijeli mišljenje da svijet nije konglomerat indiferentnih elemenata i mehanizam slijepih zakona, nego smisleni sistem samodjelatnih i svrhovitih bića i određenih vrednota koje stoje u međusobno stupnjevitu odnosu.

U trećem svesku svoga djela *Wertphilosophie* Stern je jedanaesto poglavlje posvetio problemu filozofije historije i historijskim vrednotama. Historijske vrednote se po njegovu mišljenju moraju posebno razmatrati, jer se one razlikuju od vrednota razvoja zato što u historiji imamo posla sa specifično *ljudskim*, dok je pojam razvoja uglavnom biološki. "Bit će ponajprije nužno da se uopće objasni bitno svojstvo historije, da bi se odatle moglo izvesti obilježja i vrste historijskih vrednota. Time će morati prvi dio ovoga poglavlja skicozno nabaciti jednu *personalističku filozofiju historije*."[373]

372 G. Müller, *op. cit.*

373 William Stern, *Wertphilosophie* III. svezak, Leipzig 1924, str. 270.

Poznato je da historičar stoji pred golemim historijskim materijalom koji treba izučiti i obraditi, uvijek prema nekim vrijednosnim principima – političkim, socijalnim, religioznim itd. Pri tome, osobito kod filozofskog idealizma, postoji shvaćanje da je to objektivno zbivanje po sebi kaotično i bez smisla. Personalizam se s time ne slaže. "Njemu zbivanje u svijetu nije bezoblični zbrkani stalni tok ili neki konglomerat mozaički nabacanih činjenica i činjeničica; nego je od početka strukturirano i oblikovano, sređeno smislenim svezama i razgraničeno smislenim osobenostima."[374] Na mjesto "pojmovnog para 'Wertprinczipien und Geschehnisrohstoff' (vrijednosni principi i sirovi materijal zbivanja) stupa jedan drugi: *Geschichthafte (historifizierende) Sinnzentren und geschichtliche (historische) Tatbestände* (povijesnotvorni /historificirani/ smisleni centri i povijesno /historijsko/ činjenično stanje)."[375] Jedno bez drugoga ne postoji: činjenična stanja su sredstva kroz koja se ostvaruje smisleni sadržaj nosioca vrednota. Povijest njemačkoga naroda ili povijest kineskoga prava su zato "povijest", jer su njemački narod i kinesko pravo smisleni centri u odnosu prema kojima određeni događaji dobivaju individualnu strukturu i povezanost.

Stern je dalje svoja stajališta izrazio u nekoliko teza.

Prva teza glasi: "*Stvarna historija je moguća samo po osobama i kroz osobe različitog stupnja izgrađenosti.*"[376] Povijesnotvorno djelo osobe je imanentno.

Odatle druga teza: "*Osoba (bez obzira kojega personalnog stupnja) proizvodi svoju vlastitu historiju kao način na koji se njezino samoodređenje u vremenskom toku ostvaruje.* Njezina historija je dio njezine unutrašnje teleologije."[377]

Treća teza glasi: "*Povijesno nije niti puko bivstvo, niti puko postajanje, nego: bivstvo, koje je postalo; a postajanje označuje nastajanje novoga bivstva.*"[378]

U povijesti prošlost seže u sadašnjost, a sadašnjost seže i natrag u prošlost. Ta dvostruka usmjerenost je ono što povijesno vrijeme razli-

---

374 W. Stern, *ibid.*, str. 272.

375 W. Stern, *ibid.*, str. 272-273. Stern u bilješci na str. 272. objašnjava da pojam "geschichtlich" (historisch) ima dva različita značenja. Zato Stern stvara pojam "geschichthaft", na koji nisam još naišao u njemačkoj filozofskoj literaturi, i koji treba da znači "an sich Geschichte schaffend", tj. koji po sebi stvara historiju. Prevodim ga s "povijesnotvorni". A termin "geschichtlich" ostaje čisto relacijski pojam i "zu Geschichthaften in Sinnbeziehung stehend" (koji stoji prema djelotvornom u smislenom odnosu.)

376 W. Stern, *ibid.*, str. 274.

377 W. Stern, *ibid.*, str. 274.

378 W. Stern, *ibid.*, str. 275.

kuje od fizikalno-matematičkog, pa i biološkoga vremena. Ta vremena imaju samo jedan smjer. Zato četvrta teza glasi: "*Povijesnotvorna osoba je s dvostruko usmjerenom vremenitošću.*"[379]

S obzirom na to na koji se način prava povijesnotvornost pokazuje, možemo razlikovati nekoliko stupnjeva. Od najnižih, koje možemo nazvati latentnom povijesnotvornošću, preko stupnja mita do pune povijesnotvornosti, kada i nastaje prava historijska kultura. I na kraju reflektirana povijesnotvornost, kada funkcija sjećanja postaje samostalna i kada se duševno živi u jednomu drugom svijetu od onoga kome se pripada. Tako se peta teza može formulirati: "*Povijesnotvornost se pojavljuje u različitim stupnjevima, od kojih svaki ima subjektivno svjesnu stranu svijesti i objektivno kulturnu stranu.*"[380] Šesta teza glasi: "*Konkretna činjeničnost historijskog zbivanja proizlazi iz konvergencije između idealne tendencije samoodređenja povijesnotvorne osobe i realnih uvjeta okolnoga svijeta.*"[381] Sedma teza glasi: "*Historija je slojevita.*"[382]

S obzirom na povijesne vrednote, koje su također u središtu Sternove pažnje, treba reći da povijesno, kao smisleni odnos prema povijesnotvornosti jednog supstrata, aksiološki znači da, dok povijesnotvorno pripada vlastitoj vrijednosti osobe, povijesno ima izvedenu vrijednost. Tako bi se osma teza mogla formulirati: "*Povijesna vrednota pripada realnim činjeničnim stanjima, ako su ona u svojoj posebnosti bitno značajna za samostvaranje jednoga povijesnog supstrata, i kao nastalo bivstvo povezuje u dvostrukosmjernom kretanju prošlost i sadašnjost toga supstrata.*"[383]

Tako Stern zaključuje da se povijesnotvornost (Geschichthaftigkeit) iskazuje na različitim stupnjevima, čime u svakom od tih stupnjeva sama činjenična stanja imaju i određenu vrijednosnu obojenost. Na najdonjem stupnju latentne povijesnotvornosti historijsko je svetkovanje običaja, oblika kultova itd. Na drugomu, mitološkom stupnju, svetkuje se nešto što ima svoje porijeklo u prošlosti, na što se svijest i kulturno očitovanje sada i odnosi. Treći stupanj je stupanj pune povijesnotvornosti. "Mi možemo ovdje vrijednost pojedinih činjeničnih stanja označiti kao 'historijsku vrijednost faza'; jer ona su vrijednosna kao valovi u jedinstvenom toku osobnog razvoja, kao priprema onoga što je došlo njima, što danas jest i što će u budućnosti doći."[384]

---

379 W. Stern, *ibid.*, str. 276.
380 W. Stern, *ibid.*, str. 280.
381 W. Stern, *ibid.*, str. 283.
382 W. Stern, *ibid.*, str. 283.
383 W. Stern, *ibid.*, str. 287.
384 W. Stern, *ibid.*, str. 288.

Vidimo da je W. Stern u svojoj "personalističkoj filozofiji historije", kao i već neki prije prikazani mislioci (Marx, Dilthey, Weber, Lukács i dr.), veoma jasno postavio problem "povijesnosti" (Geschichtlichkeit) ljudskog djelovanja, mišljenja i povijesnoga stvaranja (Geschichthaftigkeit), čime se i sam čovjek i njegovo djelo ne mogu drugačije razumjeti i interpretirati nego kao bitno povijesno.

U istom tom razdoblju objavio je *Alois Dempf* djelo *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Eine vergleichende Kulturphilosophie* (1924). Neki sadržaji filozofije kulture ukrštaju se sa sadržajima filozofije historije, pa je gotovo nemoguće u potpunosti ih odvojiti. I sam Dempf misli da je "filozofija historije osnova filozofije kulture",[385] pa neminovno tretira i neka izričito filozofskohistorijska pitanja. Odmah se izjašnjava protiv mehaničkoga shvaćanja historijskoga determinizma. Niti je samo individualni čin, niti samo neosobni proces sociološke, kolektivističke ili naturalističke vrste ono što čini historiju, nego je tajna historije "upravo u odnosu individualnih i kolektivnih povijesnostvaralačkih snaga, u činu (Tat) i zajednici."[386] Učenje o zajednici, što je za Dempfa uglavnom sociologija i filozofija historije, zajedno pružaju mogućnost "jedne univerzalne filozofije kulture uvidom u tipična opća oblikovanja i u tipiku individualnih posebnosti. Ona postaje normativna znanost i okvirna znanost za njezine parcijalne discipline, filozofiju religije, države, ekonomije, konačna osnova za autoritativno upravljanje zbivanjem kroz njezin historijsko-politički zadatak."[387]

Religija, duh i zajednica su za Dempfa glavne snage cjelokupne historije čovjeka kao animal racionale i animal sociale. Čovjek je animal sociale u višemu smislu nego što je mislio Aristotel. On stoji prema zajednici ne samo u odnosu ljubavi nego i egoizma, sebičnosti te je tako u stalnoj moralnoj napetosti između tih dvaju odnosa. Primarni pozitivni akti života zajednice su voljeti, brinuti se, štititi, a reaktivna svojstva – uživati, posjedovati, otimati. To oblikuje drugu veliku temu historije "dijalektiku zajednice i društva."[388]

Historijski čovjek je slobodno i svjesno biće koje postavlja određene ciljeve, bez obzira na ograničenja i stupanj samosvijesti. Na kraju tako historija i kultura postaju svjesne same sebe. To je u svakom pogledu dugi put, ali čim čovjek počinje postavljati ciljeve i predodžbe o svijesti,

385 Alois Dempf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft. Eine vergleichende Kulturphilosophie.* Halle (Saale) 1924, str. 3.

386 A. Dempf, *ibid.*, str. 2.

387 A. Dempf, *ibid.*, str. 7.

388 A. Dempf, *ibid.*, str. 11.

počinje stvarna historija. "Prema tome je proces razvoja individualiteta jednog naroda, koji se time tek konstituira, glavna tema filozofije historije. Relativno slobodno postavljanje ciljeva s njegovim posljedicama temeljna je činjenica u historijskom životu."[389]

Glavni dio djela je pregled glavnih odlika pojedinih kultura, a razlikuje ih jedanaest: egipatska, babilonsko-asirska, kineska, indijska, iranska, izraelsko-židovska, antička, budističko-hinduistička, istočnoazijska, starokršćansko-islamska, germansko-romanska. Kultura za Dempfa nastaje kao mnogostrukost sila i oblika. Razvojne snage bilo koje kulture ne mogu se izolirati, one se uvijek prožimaju. U toj se povezanosti sila mora tražiti bit kulture. Kulture se razvijaju pravilno, što dovodi do "naturalističkog i aktivističkog shvaćanja, historije *kao sudbine ili čina*. Po našem prikazu nema sumnje da ne postoji biološki strogi tok kultura."[390]

Dempf vidi u filozofiji kulture svjetskohistorijski zadatak ujedinjavanja čovječanstva. Ona postaje okvir duhovnih znanosti koje u njoj vide jedinstveni princip reda i tako postaje autoritativna sila koja se kao sila istine i uvjerenja suprotstavlja sili krvi i novca i autonomističkoj i kolektivističkoj masovnoj volji. Praktički zadatak filozofije kulture je organizacija njezine vlastite moći da bi se mogla boriti protiv raznih civilizacijskih sila (imperijalistička i plutokratska propaganda, autonomističko kolektivističko javno mnijenje). Zato je potrebna i restauracija sveučilišta u duhu univerzalizma. Treba odgajati za trajan životni poredak, normativno narodno, državno i ekonomsko pravo i univerzalno obrazovano činovništvo i vodstvo staleža. "Politički bi to značilo prevladavanje formalne demokracije i narodnog suvereniteta, mogućnost jedne prave aristokracije u platonovskom smislu."[391] On pledira za stvaranje obrazovane aristokracije koja će biti kompetentna u državnim i pravnim poslovima i koja će spriječiti kaos neke isprazne i prosječne demokracije koja vodi fašističkim nasilnim partijama ili diktaturi nasilnika.

Da bi se izbjegao teror i diktatura, treba ostvariti pravo "*racionaliziranje državnog života* na temelju organizacije duhovnih znanosti"[392] koje će riješiti sukob partijskih i ostalih interesa. To je za njega uspješna činovnička država nasuprot obožavanom nacionalističkom apsolutizmu. Ta činovnička država je reprezant općega dobra u državo-pravnom izjednačivanju staleža. Krećući se u ovim pitanjima starim stazama Hegela i novijim M. Webera, Dempf je već tada uočavao da čovječanstvo

389 A. Dempf, *ibid.*, str. 12.

390 A. Dempf, *ibid.*, str. 356.

391 A. Dempf, *ibid.*, str. 380.

392 A. Dempf, *ibid.*, str. 381.

ide prema sve većemu ujedinjavanju i međusobnoj zavisnosti koje svjetski kapitalizam neminovno proizvodi. Sve više postaje urgentno pitanje *svjetske privrede*, pa bi se zato moralo izgraditi "*narodno pravo* integralnoga federalizma" koji bi ostvario "plansku, pravno uređenu svjetsku privredu i odgovarajući organski savez naroda."[393]

Današnji razvoj i usavršavanje prometa, veza i tehnike omogućuje prvi put u historiji stvaranje takvoga jednog svjetskoprivrednog poretka koji se mora razviti u univerzalnu centralnu plansku privredu. Narodno pravo bi bilo federalističko te bi razvilo racionalno svjetskopravno uvjerenje i gledanje, nasuprot čemu bi se monopolistička, plutokratska i imperijalistička blefpropaganda i socijalistički klasni interesi jedva održali. Za sve to je zadatak da se stvore "planetarni privredni poredak, integralno narodno pravo i religijska unija."[394]

Mogućnost izgradnje potpunijega i savršenijeg života zajednice osnovna je pretpostavka cjelokupne kulturno-filozofske problematike. Ako se to niječe, mora se upasti u artističku igru kultura bez moralnih zadataka, u kulturni pesimizam i shvaćanje o besmislenosti historije.

Za njega je plansko-privredno i narodnopravno rješenje svjetskoga poretka danas već prisutno, opipljivo i moguće, dok je teže postizanje religijske unije. Ali i tu postoje procesi koji mogu tome voditi. Za sve to je potreban autoritativni položaj duhovnih znanosti. Zato one moraju postići sintezu, "da se može postaviti, polazeći od jedne jedinstvene točke života, čvrsti cjeloviti poredak duhovnog života i života zajednice."[395]

Bez obzira na to što se A. Dempfu može dosta toga primijetiti u vezi s njegovom koncepcijom organizacije države, treba mu ipak priznati da je imao širok pogled na suvremena historijska kretanja i da je dobro vidio da uskogrudni nacionalni partikularizmi nisu nikakva historijska perspektiva čovječanstva. Također, da je dobro uviđao kako se moderno društvo mora zasnivati na razvoju duhovnih znanosti, a ja bih tome samo dodao i znanosti uopće. Čovječanstvo je u tom pitanju učinilo sudbonosni i nepovratni prijelom u svom razvitku.

Poznati filozof i sociolog *Karl Mannheim* (1893–1947), jedan od osnivača sociologije znanja, bio je pod utjecajem Marxa, Webera i Schelera, što se vidi iz njegova poznatog djela *Ideologie und Utopie* (1929). U časopisu *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* objavio je 1924. zapaženu raspravu o historizmu. U tom razdoblju je problem historizma bio, kako smo već vidjeli, u žarištu pažnje i kontroverza u filo-

393 A. Dempf, *ibid.*, str. 381.

394 A. Dempf, *ibid.*, str. 383.

395 A. Dempf, *ibid.*, str. 385.

zofskohistorijskim raspravama. Nasuprot svim kritičarima historizma, koji je doveo u pitanje cjelokupni dotadašnji idealistički apsolutizam (apsolutne ideje, apsolutne istine, apsolutne norme, apsolutne vrijednosti itd.), Mannheim odmah na početku svoje studije upozorava da je "historizam duhovna moć, s kojom se mora razračunati, hoćemo li mi ili nećemo... Historizam je postao duhovna moć nedoglednog domašaja, on je zbiljski nosilac našeg svjetonazora, princip, koji ne samo organizira nevidljivom rukom cjelokupni duhovno-znanstveni rad nego i prožima svakodnevni život."[396]

Historizam nije nikakva dosjetka, moda pa čak niti jedna struja mišljenja, nego je fundament s kojega razmatramo historijsko-kulturnu stvarnost. Historizam je osnova nove slike svijeta, što je nekad bila religija, organski nastao iz prethodnih duhovnohistorijskih korijena. Ali to ne znači da se historizam treba shvatiti i prihvatiti kao neku sudbinu, na kojoj se ništa ne može promijeniti. Ako je on određeni svjetonazor, mora ga se shvatiti u nastajanju i promjeni i ništa ne bi bilo pogrešnije nego kad bi se privremena interpretacija i rješenje uzeli kao konačni. Šta označuje pojam *historizam?* pita zatim Mannheim. On ponajprije ne znači pitanje historije uopće, on ne potječe od njega, nego mu je osnova sam historijski proces. Spoznaja o tome da je sve u toku, promjenjivo itd. još ne znači da se spoznala bit historizma. Time se samo dolazi do relativizma, a do svoje potpunosti dolazi samo time da to učenje "ponajprije može istrgnuti tim mnogostrukim promjenama jedan *princip reda*, da je u stanju prodrijeti u *najunutrašnjiju* strukturu svekolike mijene."[397]

Time transcendira naše cjelokupno historijsko istraživanje kao obično pisanje historije u filozofiju historije. No ako i historiju shvatimo kao dio historijskog totaliteta, kao domišljanje na premisama prethodnoga duhovnog stadija i premisama koje na isti način proizlaze iz promišljanja novoga životnog supstrata, onda, ako se filozofija historizma želi do kraja domisliti, filozofiju moramo historijski shvatiti i u sistemu filozofije prihvatiti fakt povijesnosti svake filozofije. Ali bi bilo nehistorijski da se rezultate svake filozofije jednostavno negira, jer su i one nastajale iz samorefleksije o jednom životnom supstratu, koji je kao takav bezuvjetno dio dinamičke cjeline cjelokupnoga procesa. Te se rezultate mora uklopiti u novi sistem, što za nas znači da je njihovo prividno univerzalno značenje suženo na regionalno i da se to staro treba ponovno protumačiti iz jednoga novog, sveobuhvatnijeg centra. Ali jednako je tako

396 Karl Mannheim, *Historismus*, u: K. Mannheim, *Wissenssoziologie, Auswahl aus dem Werk*, Berlin u. Neuwied 1964, str. 246.

397 K. Mannheim, *ibid.*, str. 249.

slučaj, kao kod historizma, da se ta nova filozofija, koja proizlazi iz novoga historijskog supstrata, jednostavno negira iz premisa ranijeg sistema, samo zato što proturječi nekadašnjim pretpostavkama toga sistema. A to čine one racionalističke (prosvjetiteljske) filozofije koje sadrže na bilo koji način učenje o nadvremenosti uma. Sva opovrgavanja s tog stajališta završavaju u kritici historizma, u krajnjoj liniji predbacivanjem da je to *relativizam*.[398]

Ali svi ti pokušaji formaliziranja preko apstraktnih pojmova kao što su "forma uopće", "pojam uopće", "vrednote uopće" ne dovode do stvarnog rješenja. Jer i su ti pokušaji u biti uvjetovani. "Apsolutni formalizam ostaje vezan na jedan svijet i može nastati samo u takvom svijetu, za koji su sve vrijednosti u njihovoj konkretnosti postale nesigurne, a ono u što se može vjerovati sad postaje samo vrijednosna forma uopće. Time se međutim unosi apstraktno, umjetno, rascjep u neraskidivo jedinstvo duhovne tvorevine, koja je sve prije nego neka nadvremenska distinkcija."[399]

Mannheim pokazuje i neke druge pokušaje obaranja historizma (npr. teza da logika i spoznajna teorija imaju primat nad pojedinačno-znanstvenim spoznajama), kao što su spoznaje u psihologiji i historiji. Mannheim međutim drži da npr. spoznajna teorija jednog vremena ne otkriva ništa drugo nego posljednje pretpostavke strukture mišljenja koja je dominirala u toj epohi. To se npr. posebno vidi u srednjem vijeku kada je postojala dominacija religije. Ne samo filozofija, nego i umjetnost, etika itd. bili su tako uklopljeni u religiozno da se o njima uopće ne može govoriti kao o autonomnim područjima, kao što je slučaj nakon renesanse.

Raspravljajući o Troeltschovim značajnim naporima da riješi probleme koji su vezani uz "teoriju historizma", a o tim nastojanjima ima s pravom visoko mišljenje, Mannheim se slaže s njegovim pokušajima da izbjegne jednostranost filozofskohistorijske dedukcije (Hegel), kao i jednostranost iracionalizma, romantike koja je davala nepovezane slike epoha (narodni duhovi). Ali njegovo djelo je ostalo torzo i bez rješenja.

U daljnjim razmatranjima, nemajući namjeru obuhvatiti sve bitne probleme, Mannheim se zaustavlja na problemu metode i dokučivanja historijskog. Pri tome se slaže s Alfredom Weberom koji je razlikovao "civilizacijski proces" i "kulturno kretanje" te sretno povezuje racionalističku ideju napretka i misao organizma historijske škole. "Kulturnoduševno može se adekvatno shvatiti onom zornom metodom koja prikazuje jedinstveni oblik, lik, i koja također radi s posebnim pojmovnim

398 Vidi K. Mannheim, *ibid.*, str. 253-254. Mannheim dalje pokazuje odakle proizlaze ti formalizmi koji završavaju u apsolutnim koncepcijama.

399 K. Mannheim, *ibid.*, str. 254.

tipom, a civilizatorsko s čisto racionalizirajućom metodom prosvjetiteljske filozofije prikazano u smislu jednoga stalnog napretka."[400]

Mannheim misli da postoji treće područje koje je u sredini između ova dva, a to je filozofija i njoj srodna područja, koja je u svojoj strukturi razvoja izrazito dijalektička, što znači da se svaka idejna tvorevina prevladava novom.

Nakon svih ovih izlaganja, Mannheim zaključuje da historizam kao svjetonazor prodire u sve skrivene kutove i pojedinačne probleme filozofije i metodologije. Vraća se ponovno na prigovore da je relativizam nužna posljedica historizma, a to znači relativizma i nedostatka mjerila za sve djelovanje i odlučivanje. Smatrajući da je ova kritika historizma nedovoljno i površno shvaćanje historizma, Mannheim naglašava da se historizam ne može izjednačavati ni s naturalizmom, nego zauzima mjesto ranije metafizike. Historizam "pravi svoj bitni filozofski korak time, što on historijska pojedinačna zbivanja utoliko transcendira, kad on nastoji shvatiti pomoću kategorije totaliteta dublje jedinstvo promjene."[401]

Statička filozofija uma, koja drži da postoji samo *jedna* istina i etička ispravnost koja se iz uma može deducirati, mislila je da se došlo do apsolutnog koje se može suprotstaviti historiji i historijskom. Ali kad je taj sistem sve više bio ispražnjen sve snažnijom historijskom svijesti, ostao je kao reziduum i rezignacija samo ograničenje te nadvremenske apsolutnosti na samu formu.

Antiteza statičkoj koncepciji uma je u dinamičkom nastajanju materijala, i u tome je historizam bliži rješenju nego statička filozofija sa svojim apsolutnim istinama. Rješenje, sinteza moguća je i može biti samo u tome da se i samo mjerilo, forma dinamizira i da se korelacija apsolutno-relativno oblikuje prema novomu dinamičkom uvidu. Ako je i samo apsolutno u nastajanju i promjeni i vezano za mjesto – to ne znači zapadati u relativizam. Time se samo negira subjekt koji stoji nad historijskim procesima, koji se ne mijenja i koji se veže s postajanjem samo nekim čudom. "Za problematiku života međutim ova principijelna razračunavanja znače toliko da ne postoji za sva vremena i jednom zauvijek važeći zahtjev, nego da se apsolutno u svakom razdoblju drugačije konkretizira; da se međutim, ako se 'zahtjeve dana', 'idući korak' ispuni, ujedno 'samo vremensko' utoliko transcendira ukoliko cijelo kretanje samo ima svoju istinu."[402] A ta je istina u njezinu razvoju do naših dana perspektivno vidljiva pomoću i preko historije i filozofije historije koja čini njezinu kičmu. Tako se iz same historije dolazi do konkretno-

400 K. Mannheim, *ibid.*, str. 283.

401 K. Mannheim, *ibid.*, str. 299.

402 K. Mannheim, *ibid.*, str. 304.

sadržajnih ispunjenih mjerila, što je i smisao Troeltscheva zahtjeva da se historija prevlada historijom i da se omogući prevladavanje nužnih vrijednosti iz same historije. Zato Mannheim još jednom zaključuje da je historizam, "po mom mišljenju, jedino rješenje cjelokupnog nastojanja da se nađu *materijalna*, sadržajno ispunjena mjerila, norme, za jedan dinamičko nastali svjetonazor... on označava filozofiju i pogled na svijet, koji onaj novi nama pokretni element (dinamičko) ne nastoji nasilno protumačiti kao relativizirajući ostatak iz starog centra, nego ga stavlja u središte i čini arhimedovskom točkom, iz koje se naš cjelokupni svjetonazor uzdiže."[403]

Ova Mannheimova rasprava je u svakom pogledu jedan od najsadržajnijih pokušaja da se obrani *historizam*, koji je ostao sve do danas, kako ćemo vidjeti, champ de bataille većine modernih filozofskih napora i nastojanja. On svakako znači jedan korak dalje u razumijevanju historijskog i u prevladavanju filozofskog apsolutizma koji, kako sam kaže, ostaje puka forma.

Godinu dana nakon ovoga djela je *Friedrich Cornelius* (1893–1976) objavio *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus* (1925) iz kojeg se također mogla vidjeti uska povezanost, pa i prepletanje, filozofskohistorijske i kulturnofilozofijske problematike.

U predgovoru Cornelius navodi da je već imao ideju o ritmu razvoja kultura i o raščlanjenosti zapadnjačkog razvoja, kad je dobio prvi svezak Spenglerova djela *Propast Zapada*. Moj zadatak je bio da "Spenglerovu fatalizmu suprotstavim jednu filozofiju historije s većom nadom, da prikažem u sažetoj historiji svih poznatih kultura vječno obnavljanje naroda iz religioznog doživljaja, i da izvedem iz njihovih periodičnih promjena formu svjetske historije."[404]

Pokazujući da ima nekoliko načina da se ispriča historija, Cornelius se opredjeljuje za onaj način koji pokazuje da u svim očitovanjima jedne epohe ima zajedničkih crta koje se time razlikuju od drugih epoha. To je *životni cilj* određenog vremena, po kojemu se i epohe među sobom razlikuju.

S obzirom na ritam zbivanja Cornelius drži da razvoj kultura prolazi jednake stupnjeve. Kad na kraju jedne kulture uvijek započinje druga, one se svrstavaju kao mnogovrsni taktovi jedne pjesme u jedinstveni ritam svjetske historije.[405]

403 K. Mannheim, *ibid.*, str. 306-307.

404 Friedrich Cornelius, *Die Weltgeschichte und ihr Rythmus*, München 1925, str. VII.

405 Vidi F. Cornelius, *ibid.*, str. 2-3

Nakon ovih uvodnih napomena Cornelius daje svoje viđenje razvoja kultura od prahistorijskog vremena (prakulture), preko istočnoazijskih, Amerike, antike, kršćanstva, Istoka, Zapada do dvadesetoga stoljeća, što zauzima i najveći dio djela. Svaka kultura ima svoj vlastiti temeljni doživljaj, jedan pogled "u transcendentni svijet očigledne snage, *svjetonazor* u doslovnom smislu riječi."[406]

Svakim takvim uvidom pokazuje se svijet i nadsvijet u novom osvjetljenju i perspektivi – a da se na njima ne mora ništa promijeniti. Tako se i oblikuje posebna duševna struktura koja uvjetuje specifičnosti svake kulture. Ovaj svjetonazor djeluje na oblikovanje morala, ponašanja, umjetnosti itd. Koliko se god jedna kultura očituje i iskazuje, da nikad ne ponavlja isto, kao cjelina se ona ipak podređuje određenoj melodiji koja se ponavlja. "Unutar toka jedne kulture nema napretka. Genij je isto tako svršen u ranom dobu kao i na kraju, ako ispunjava zadatak svoga trenutka. Nasuprot tome prijelaz jedne kulture u drugu slijedi zakone muzikalnog stupnjevanja: da se naime jedna disonancija razrješava u temeljnom akordu novog tonaliteta."[407] Svaki novostvoreni dostignuti oblik mijenja se po određenom zakonu perspektive te se na taj način život održava mladim i svježim. One epohe koje ustrajavaju na postignutom, venu i "ne sudjeluju u ritmu historije, jer samo živa djelatnost može imati udjela u bogu."[408]

Alfred Vierkandt (1867–1953), profesor u Berlinu, prije svega je poznat kao sociolog i osnivač formalne i fenomenološke sociologije. Zato i svoj filozofskohistorijski pokušaj vezuje i s filozfijom društva; to je opsežnija rasprava *Gesellschaft-und Geschichtsphilosophie* koja je bila objavljena u zborniku *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten,* što ga je uredio Max Dessoir u Berlinu 1925. godine.

Svoju raspravu kao sociolog i započinje problematikom kulture. Za njega se kultura očituje u "čvrstim oblicima u kojima njen život uglavnom protječe. Običaji i jezik, oblici obiteljskog života ili vođenja rata, kao i oblici sprava i oruđa pripadaju ovdje kao i vladajući stil u muzici ili tradicionalni oblici obreda."[409]

Cjelokupnu tu regiju i bogatstvo kulturnog života možemo promatrati na tri načina s obzirom na tri svijeta u kojima se čovjek kreće. S obzirom na "fizički ili *biološki svijet*, o kojem ovisi njegova vanjska egzisten-

406 F. Cornelius, *ibid.*, str. 51.

407 F. Cornelius, *ibid.*, str. 382.

408 F. Cornelius, *ibid.*, str. 382.

409 Alfred Vierkandt, *Geschichtsphilosophie*, u zborniku *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin 1925, str. 881.

cija; na *društveni svijet*, čije smo veze i odnose upoznali u prethodnom poglavlju i konačno *svijet duha.*"[410] Već se iz toga vidi da Vierkandt, kao sociolog, realistički promatra i shvaća ukupnost života i razvoja.

S obzirom na tročlanost ljudske i društvene egzistencije, i snage koje određuju život, kulture moraju tome odgovarati. Zato razlikuje četiri kauzalna reda: prirodni, društveni, osobni i duhovni. U prvi red pripadaju djelovanja prirodne okoline (geografija, antropogeografija), u drugi red spadaju različite društvene grupe koje formiraju i ličnost i društvene oblike; treći red je duhovni svijet, a kao četvrti je utjecaj ličnosti na kulturu. Na drugoj strani ove ovisnosti o svim tim faktorima stoji izvjesna samostalnost kulture. "Svako pojedinačno kulturno dobro ima svoju *vlastitu zakonitost*: njegova stanja i njihovi mogući utjecaji i promjene su u određenim granicama određeni vlastitom prirodom stvari."[411] Zato su promašeni svi pokušaji da se kultura objasni samo jednim područjem čovjekova života ili s njegovim svojstvima, kao rasom, nacionalnom specifičnošću, političkim stanjem ili religijom, privredom ili geografskim okolnim svijetom. Najviše stajalište za objašnjenje mora biti "*uzajamno djelovanje* između proizvoditelja i proizvedenog, između vođe i vođenih (tj. između individuuma i mase) i između različitih kulturnih dobara međusobno, povezano s mišlju o osobnom karakteru svake pojedinačne tvorevine."[412] Zato svaka historija filozofije mora uzimati u obzir značenje velikih mislilaca, ali jednako tako ovisnost filozofije o drugim regijama duhovnog života, o društvu, privredi i narodnom karakteru i, konačno, o razvoju samih ideja.

Zato Vierkandt misli da su i individualističke i kolektivističke teorije jednostrane, iako svaka od njih u umjerenom obliku sadrži opravdana mišljenja i shvaćanja.[413]

S obzirom na zakone historije Vierkandt razlikuje uzročne zakone koje nazivamo prirodnim zakonima i empirijske zakone koji jedini dolaze u obzir s obzirom na historiju. Nedostatak ovih drugih zakona je svakako u tome što njima nedostaje beziznimnost. Zato oni ne omogućuju nikakvo sigurno pretkazivanje budućnosti niti sigurno konstitui-

---

410 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 883.

411 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 889.

412 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 891.

413 U ovim razmatranjima je prihvatljiva Vierkandtova misao da značenje velikih ličnosti ovisi o posebnim kulturnim područjima. Iako svaka od njih ovisi o prethodnim rezultatima na području znanosti, privrede, tehnike, kao i društvenih organizacija, svaka generacija stoji na plećima prethodnih. Na području religije, umjetnosti i filozofije postoji jednako tako ta ovisnost, ali je svako pojedinačno stvaranje u potpunosti samostalno djelo, cjelina za sebe, vlastiti korak u svijet vječnosti. (Vidi A. Vierkandt, *ibid.*, str. 894.)

ranje budućnosti. Mora se, naprotiv, uvijek računati da će "takav pokušaj uvijek propasti zbog *stvaralačkog karaktera* života."[414]

Zato opet dolazimo do značenja individualnog koje je zanemarila uvijek ona intencija koja je historijske znanosti htjela pretvoriti u zakonite znanosti. Dublje razmatranje ovih pitanja dovodi nas do zaključka da je individualno prava domena i karakteristična svojstvenost historijskih znanosti. Ali to još uvijek ne znači da je dokinuta važnost općeg. "Individualitet uopće ne znači samovolju i odsutnost zakona, nego svojevrsni izraz općeg u javnoj posebnoj formi. Bez toga relativnog vladanja općeg, društveno-historijska stvarnost ne bi mogla biti uređena i spoznaji dostupna tvorevina, ne bi mogla biti kozmos, kad ga razmatramo i možemo u znanstvenom radu spoznati."[415] Zato je društveno-historijski život karakterističan po prožimanju individualnog i općeg.

U vezi s pitanjem zakona razvoja i pitanjem napretka Vierkandt misli da su zakoni razvoja poseban slučaj već navedenih zakona koji kao predmet imaju zakonomjernost u redoslijedu određenih historijskih stanja. S obzirom na ovo pitanje suštine historijskog razvoja prevladavaju naturalistička shvaćanja koja organsku prirodu imaju kao svoj uzor. Ali ono je nespojivo sa shvaćanjem o duševno-duhovnom životu u čijem središtu je misao o totalitetu. "Duševni život znači po tome jedinstvo u mnogostrukosti isto tako za jedno pored drugog kao i naročito za jedno iza drugog pojedinih procesa."[416] Zato svaki razvitak znači razvoj ličnosti (kako individualne tako i kolektivne i objektivne) koja se stalno mijenja, a ipak ostaje ista. A to nije jednostavna mijena stanja. Upravo zbog jedinstva ličnosti pokazuje se da je i prošlost živa i u sadašnjosti i da je u njoj već sadržana i budućnost.

U bliskom odnosu s pitanjem razvojnih zakona je i pitanje o čovjekovu napretku. Tko to zastupa, priznaje postojanje jednoga univerzalnog zakona razvoja "da sa svakim razdobljem sadržaj ljudskog života postaje bogatiji."[417] Sasvim je razumljivo da u tom slučaju mora biti osnova jedno mjerilo vrijednosti koje može biti veoma različito već prema idealima pojedinog mislioca ili vremena. U modernom shvaćanju napretka vlada utilitarističko poimanje života, a to znači poštivanje posjeda, zdravlja, sigurnosti, reda i sličnih materijalnih i bioloških dobara. Jednako tako može biti različit nosilac napretka: jednom se misli na stalno usavršavanje pojedinca, ili na napredak cjeline, dakle društva, države ili kulture.

414 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 904.

415 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 905.

416 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 907.

417 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 908.

Vierkandt je ukratko tretirao u ovoj raspravi i pitanje zakonitosnih i činjeničnih znanosti, napominjući da se to razlikovanje ne poklapa s podjelom na prirodne i duhovne znanosti, jer postoje i individualizirajuće prirodne znanosti (geografija, historijska geologija itd.). Jednako se tako osvrnuo i na pitanje historizma, ne usvajajući njegov relativizam, zaključujući da je potrebno prevladati historizam. Jer, mislio je Vierkandt, ne baš uvjerljivo (kao i neki drugi mislioci), da je "za historizam historijsko promatranje jedini odnos teoretskog čovjeka prema stvarnosti: svijet vrednota i normi za njega ne postoji."[418] Historizam je za njega jedna vrst pozitivizma druge trećine 19. stoljeća koji je ovladao našim duhovnim životom, a koji je u sadašnjosti potisnut jednim novim idealizmom i kritički srušen. "I *prevladavanje historizma* pripada velikim zadaćama našega vremena."[419]

Vierkandt ne niječe da čovjekov duševni život u velikoj mjeri ima *historijski karakter*: do jednostavnog opažanja seže zavisnost pojedinog doživljaja o historijskim tečevinama pojedinca, pa je i Freudovo djelo genijalno po tome što je otkrio veze društvenog života koje naizgled izgledaju slučajne. Nema slučaja u duševnom životu. Historizam, dakle, nije shvaćanje koje treba prevladati kao što misli Vierkandt i mnogi drugi, nego dopuniti i izgrađivati s novim spoznajama mnogih problema koji su još otvoreni.

Vierkandt još ukratko tretira pitanje odnosa intelekta i volje u životu čovjeka i u historijskim zbivanjima, pri čemu opet ne zauzima ekstremna stajališta. Spoznajna moć je jedna snaga duha, ali samo jedna uz ostale. Koliko su duhovne borbe zaraćenih naroda u svjetskom ratu stajale pod zapovijedi logike. Koliko to uopće vrijedi u borbi raznih svje-

418 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 922. Ovo je svakako jedno od krucijalnih pitanja filozofije historije koje moderni filozofi, koji zastupaju historizam, ne mimoilaze. Da je svaki historijski fenomen, kulturni, politički, religiozni itd. historijski uvjetovan – to je uglavnom danas općepriznata činjenica. Ali, time svakako još nije riješeno pitanje koja su mjerila, koje su vrijednosti kriterij za historijsku ocjenu tih fenomena. Međutim, od vremena francuskih enciklopedista, Hegela, Marxa i Engelsa do Nietzschea i nekih modernih filozofa o kojima će još biti riječ – to se pitanje nije zaobilazilo i podcjenjivalo.

419 A. Vierkandt, *ibid.*, str. 922. Moram dati opasku da historizam ima svoje jake korijene, s obzirom na novi vijek, posebno kod francuskih enciklopedista, Saint-Simona, Marxa itd., dakle mnogo prije od druge trećine 19. stoljeća. Jednako tako da osnovno stajalište historizma nije prevladano, niti će biti prevladano, jer činjenica da su sve pojave u historiji historijske, dakle nastale i da svaka od njih ima pečat *svoga* vremena, onaj je misaoni i teorijski akvizit koji čini danas bitnu pretpostavku u svim društvenim znanostima i filozofiji historije. To, naravno, ne znači da su time riješeni svi ostali problemi procjene pojedinih zbivanja, vrijednosne ocjene pojedinih fenomena na svim područjima društvenog života itd.

tonazora. Posvuda zašuti spoznajna volja pred snažnim strastima, kao što su religiozni, politički i biološki interesi.

Njegov pokušaj da prezentira osnovna pitanja i teškoće filozofije historije ima svoju vrijednost u tome što je uravnotežen, što pokazuje da ekstremna stajališta ni naturalizma ni idealizma nisu dovoljna rješenja. Vierkandt nije dao neki bitno novi koncept filozofije historije, a u svom nastojanju da dade sintezu u okviru jedne rasprave bio je često nedorečen ili nedovoljno argumentiran. Ali svojim uravnoteženim, realističkim pristupom ovoj kompleksnoj problematici pripada onim misliocima koji su imali smisla za prevladavanje teorijske jednostranosti i za uvide da historijski proces nije uvjetovan jednim faktorom ljudske djelatnosti, niti samo materijalnim, biološkim, niti samo psihičkim ili idejnim.

Poznati njemački psiholog i estetičar *Karl Groos* (1861–1946) objavio je u Tübingenu 1926. svoje predavanje *Naturgesetze und historische Gesetze* u kojemu pokušava riješiti tadašnju dilemu o tom pitanju koja je bila posebno zaoštrena Windelbandovim razlikovanjem "nomotetskih" i "ideografskih" znanosti. Groosova je namjera da dade prilog "ublažavanju" ove suprotnosti, ali ne time da pretpostavljenu nepogrešivost prirodnih zakona unese u historiju, nego da popularno mišljenje o "strogosti" prirodnih zakona podvrgne kritici. "Razlika između oba područja istraživanja ostat će još uvijek golema; ali suprotnost može biti 'relativizirana'."[420]

U vezi s prirodnim zakonima Groos prvo napominje da treba "izričaj", formulaciju jednog zakona razlikovati od realne zakonitosti, nomothesis od nomosa. Stav može biti kriv, kao npr. kod antičkog učenja da teža tijela po svojoj prirodi moraju brže padati nego lagana. Ali "zakonitost" ne može biti neistinita ili lažna. Ona jednostavno postoji ili ne postoji. "Već iz ovoga slijedi da se mora i te kako razlikovati egzistencija jedne zakonitosti i mogućnost da ju se u jednom 'stavu' formulira."[421]

Uspoređujući zbivanja u prirodi i u historiji, Groos kaže da i u historiji ima "ponavljanja", ali ta ponavljanja nisu prava ni u prirodi ni u društvu. Prirodoznanstvenik ima jedino tu prednost što pomoću eksperimenata može nebrojeno puta ponavljati uvjete za istraživanje jednog procesa.

Osvrćući se ukratko na različita mišljenja znanstvenika (Vaihingera, Nernsta, Weyla, Boltzmanna, Lotzea, Plancka, Marbea, Bechera, Th. Haeringa, Wahla), Groos zaključuje da i oni najčešće drže da se kod pri-

420 Karl Groos, *Naturgesetze und historische Gesetze*, Tübingen 1926, str. 6.

421 K. Groos, *ibid.*, str. 8.

rodnih zakona može govoriti uglavnom samo o "statističkoj" pravilnosti, tako da bi na mjesto "stroge nužnosti mogla – svakako često veoma velika – nastupiti vjerojatnost."[422] Neki su znanstvenici zapravo i sve prirodne zakone sveli na statističke (Nernst, Exner). Iako su razlike između jednoga i drugog područja znatne i goleme, ovo relativiziranje nam pokazuje i njihove sličnosti.

Navodeći da je Th. Haering razlikovao "zakone *unutar* historije" i "zakone historije", Groos spominje da pod pojmom "cjelokupno zbivanje" (Gesamtgeschehen) neće podrazumijevati razvoj cijeloga čovječanstva, niti jedne kulture ili nacije, nego konkretna zbivanja kao npr. revoluciju, proglašenje rata, partijske razmirice itd. Uspoređujući historijsko zbivanje s prirodnim, Groos drži da se i u jednom i u drugom slučaju radi o mnogim djelomičnim zakonima koje možemo, u historiji, nazvati historijskim. Imaju li ti pojedinačni faktori razvoja *specifično* historijski karakter, kao što su fizikalni zakoni specifično fizikalni, Groos misli da su svi ti pojedinačni faktori koji djeluju u historiji fiziološkoga (biološkog) i psihološkog porijekla, ili "ako mi oboje spojimo i u isto vrijeme naš predmet odgovarajuće ograničimo: oni su *antropološke* prirode."[423] Jer geografski uvjeti kao klima, geografski položaj, prirodna zbivanja itd. samo posredno djeluju u historiji, time što od svoje strane izazivaju fiziološke i psihološke zakonitosti. Kod tih antropoloških pojedinačnih faktora Groos razlikuje tri grupe: 1. faktori koji dolaze i kod biljaka pa ne pretpostavljaju sudjelovanje svijesti (somatska svojstva rase, fiziološke pojave nasljeđivanja itd.), 2. faktori koji postoje i *kod životinja* (osobito nasljedni instinkti – nagon za prehranom, borbeni nagoni, seksualni i socijalni nagoni) i 3. faktori koje označujemo kao *specifično ljudske*, iako ima analogija i s visokorazvijenim životinjama. Na primjeru prirodnih znanosti i njihovih uopćavanja Groos drži da se može "antropološke zakonitosti, ukoliko se posebno pokazuju u historiji, nazvati 'historijskim' zakonitostima."[424]

Groos zaključuje da ima i sličnosti i razlika između problematike zakonitosti u prirodnim znanostima i u historiji. Iako one postoje, ne treba ih apsolutizirati. Jer, i u prirodnim znanostima ponavljanja nisu dana u apsolutnom smislu nego su više ili manje vjerojatna (npr. u medicini ili meteorologiji). A historiju treba uspoređivati ne s onim prirodnim znanostima u kojima se cjelokupno zbivanje, zbog njegove velike pravilnosti, može proricati s najvišom mjerom vjerojatnosti, nego s onima kod kojih je ta vjerojatnost mnogo manja.

422 K. Groos, *ibid.*, str. 14.

423 K. Groos, *ibid.*, str. 19.

424 K. Groos, *ibid.*, str. 20.

Godine 1925. objavljeno je djelo *Otta Koestera Zur Kritik des historischen Materialismus*. Autor je nenadano umro prije nego što je djelo bilo objavljeno.

Iz ovoga djela, kao i kasnijih koja prikazujemo, vidjelo se da diskusije i polemike i među marksistima i socijalistima ne samo da nisu prestale nego su nastavljene i do naših dana s usponima i padovima, što je bila dijelom i posljedica posebnih historijskih okolnosti o kojima je već bilo riječi. Jedna od tih kontroverza u vezi s materijalističkim shvaćanjem historije i socijalizma bila je između "ortodoksnih" marksista i onih koji su držali da je Marxova misao bliža Kantu nego Hegelu i pokušavali na toj neokantovskoj osnovi zasnovati etičke principe socijalizma, vjerujući da će na taj način izbjeći kruti determinizam, pa čak i fatalizam koji, po njihovu mišljenju, proizlazi iz tih ortodoksnih interpretacija Marxove misli. Oni su prema njihovu mišljenju sve zasnivali na ekonomskim zakonima pa prema tome zanemarivali čovjekovu slobodu i odgovornost za vlastite postupke.

Prilog toj diskusiji dao je O. Koester koji već u uvodu piše da njegov rad "ima svoj korijen u misaonom krugu marburškog neokriticizma."[425]

Kao i ostali predstavnici ovoga pravca (K. Vorländer, F. Staudinger, L. Woltmann, M. Adler i dr.), i Koester je duboko poštovao "Marxov genij", ali je ipak držao da treba napraviti izvjesne korekture i nadopune u koncepciji historijskog materijalizma, a i obraniti ga od vulgarnih i mehanicističkih interpretacija.

Njegovo je osnovno pitanje kakvo značenje ima zakon kauzaliteta za materijalističko shvaćanje historije. Kritički se osvrće na spis *Parteizusamenbruch?* (Propast partije?) H. Cunowa u kojemu on nastoji opravdati ponašanje njemačkih socijaldemokrata u vezi s glasovanjem za ratne kredite u njemačkom parlamentu početkom rata. Cunow je branio njihovo potvrdno glasovanje jer je držao da sve što se u historiji događa, jest historijski nužno. Historija ne može nikad uzeti "krivi" smjer i uvijek ima pravo s obzirom na ideologiju. Za Koestera takvo shvaćanje dokida svaki osobni osjećaj odgovornosti i pretpostavka je za sve buduće pogreške i grijehe. Također, ovakvo stajalište vodi fatalističkom shvaćanju života, u kojemu vlada stroga kauzalnost. Time nema u historijskom zbivanju mjesta za slobodnu volju, tj. "za spontano zahvaćanje jednog faktora koji nije podvrgnut kauzalnom zakonu, koji planski djeluje i slobodno bira svoja sredstva."[426]

Ovakvo stajalište negira i ljudsko htijenje, jer je sve unaprijed određeno, što vodi i oportunizmu koji ima izraz u nacionalističkoj obojenosti

425 Otto Koester, *Zur Kritik des historischen Materialismus*, Leipzig 1925, str. 10.
426 O. Koester, *ibid.*, str. 21.

osjećanja i mišljenja u širokim demokratskim krugovima. To isto vodi i shvaćanju da socijalističko društvo može i mora postupno nastajati u samom kapitalističkom društvu, te ne možemo ništa drugo učiniti nego čuvati i nadzirati rast tog embrija i u momentu rađanja samo mu pomoći. "Ovo apsolutiziranje kauzalnog zakona međutim leži u osnovi historijskog materijalizma. Njegova slika svijeta je mehanicistička"[427], završavao je Koester svoja kritička razmišljanja.

Na kraju svoje rasprave Koester postavlja pitanje socijalizma i etike koje je sve do danas prisutno u filozofskim razmišljanjima, pri čemu ima dosta jednostranosti i nerazumijevanja te problematike. Koester misli, kao i drugi neokantovski marksisti, da se ovo pitanje mora rješavati u duhu Kantove transcendentalne filozofije. Pri tome je naročiti naglasak na pitanjima kategoričkog imperativa, što je Kant iznio u svojoj *Kritici praktičkog uma* i što pokazuje, prema mišljenju Koestera, da je u tim pitanjima Marx mnogo bliži Kantu nego Hegelu. U duhu Kantova transcendentalizma Koester vjeruje da je ovo pitanje lako riješiti i da "*čovjek može 'slobodno' djelovati, jer on može djelovati prema umnim rasuđivanjima*; on ne reagira samo automatski, u kauzalnoj zavisnosti na osjetilne podražaje kao životinja."[428] Njegova sloboda se zasniva na njegovoj mogućnosti i sposobnosti izbora. Pri tome se čovjek, slijedeći Kantove maksime, ne smije nikad uzimati kao sredstvo ili oruđe nego samo kao samosvrha.

Zbog svih je ovih teorijskih razloga potrebno izvjesno bistrenje i revidiranje historijskog materijalizma, ako ga se ne želi upropastiti zbog imanentnih slabosti i proturječja. Povezivanjem s neokantovskim kriticizmom izbjegnut će se neminovni fatalizam i mehanicizam i omogućiti, spoznajom slobodne volje, misao o odgovornosti pojedinca za svoja djela. "A što se tiče pitanja cilja, to se temeljna misao kantovske etike potpuno podudara s krajnjim ciljem socijalizma. Jer ako se on prema riječima *Komunističkog manifesta* sastoji u 'asocijaciji, u kojoj je slobodni razvitak svakog pojedinca uvjet za slobodni razvitak sviju', onda to znači spajanje interesa individuuma s interesima cjeline, harmonija htijenja, kakvoj također teži i 'praktički um'".[429] Razlika je samo u drukčijoj interpretaciji razloga i puteva za postizanje toga zajedničkog cilja. Principi koji prožimaju Kantovu etiku su apsolutni principi praktičkog uma pa ih zato ne samo trebamo ostvariti nego ih i možemo ostvariti. I

427 O. Koester, *ibid.*, str. 27. Koester se pri tome osvrće na gledanje K. Kautskog i M. Adlera, a Kautsky mu je na to odgovorio u svom glavnom djelu o historijskom materijalizmu.

428 O. Koester, *ibid.*, str. 52.

429 O. Koester, *ibid.*, str. 57.

Koester drži da nasuprot buržoaskom društvu klasne eksploatacije, klasnih, rasnih i nacionalnih suprotnosti i sukoba, "etički zahtjev mora prvenstveno glasiti: *stvori zajednicu.*"[430] A takva zajednica slobodnih ljudi prevladat će klasne rascijepljenosti i vladavinu kapitala, što je i osnovni zadatak borbe proletarijata.

Na temelju Kantove etike i kategoričkog imperativa rješavamo se kvijetističko-fatalističkoga shvaćanja "prirodne nužnosti" historijskog razvoja, te možemo uložiti svu našu energiju za pobjedu socijalističkog društva, na liniji onih zamisli i ekonomskih sila i tendencija koje nam je dao historijski materijalizam. Prema tome, završio je Koetsher svoju raspravu, sudbina čovječanstva je u grudima samog čovjeka. "Demonion" u njima govori mu što treba raditi. "A takav demonion on posjeduje i treba samo postati svjestan da ga posjeduje. On nije nikakav tajni duh, nikakva prazna utvara, nikakva varljiva svjetlost, nikakav glas s nekog onostranog svijeta – on je glas njegova vlastitog 'Praktičkog uma'".[431]

Već sam imao prilike kazati kako su neokantovski orijentirani marksisti imali krivo kada su mislili da je Kantova misao bliža Marxovoj nego Hegelova. Marksizam je u biti nespojiv s bilo kojim oblikom klasičnog transcendentalizma koji je idealistički zasnovan. Ali su jednako tako bile opravdane njihove kritike onih marksista koji su historiju svodili samo na ekonomske zakone i zanemarivali mnoge druge faktore koji djeluju u historiji, ponajprije ljudske, kao što su svijest, određeni stupanj slobode, interesi, tradicije itd. Međutim, to su sve problemi koji su imanentni ne samo marksizmu nego i cjelokupnoj modernoj filozofiji.

* * *

U razdoblju između dva svjetska rata velika debata oko marksizma, a time i o materijalističkom shvaćanju historije, kako smo vidjeli, nije prestajala. Ako izuzmemo kratko razdoblje popularnosti vehementnih rasprava o Spenglerovu djelu o propasti Zapada, rasprave o Marxovim pogledima u cjelini bile su svakako najbrojnije i najžešće. I to ne samo između marksista i građanskih teoretičara i filozofa nego i između samih marksista. Tome su pridonijele posebno dvije okolnosti: prvo krah II. internacionale u vezi s Prvim svjetskim ratom i drugo, pobjeda revolucije u Rusiji i odnos jednog dijela evropske socijaldemokracije prema tim revolucionarnim zbivanjima. Veliki je dio marksista mislio da je

430 O. Koester, *ibid.*, str. 61.

431 O. Koester, *ibid.*, str. 64.

ruskim Oktobrom započelo razdoblje proleterskih revolucija, pa se još više zaoštravala ideološka borba protiv građanskih shvaćanja historije i suvremenog svijeta. Kako je u Rusiji krajem dvadesetih godina sve više pobjeđivala staljinistička dogmatska struja, u komunističkom pokretu je počela prevladavati kruta, jednostrana i u velikoj mjeri nemisaona i deklarativna kritika i odbacivanje svih filozofskih napora unutar građanskoga dijela filozofije, koja je u tom razdoblju, kako smo već vidjeli, postavljala veoma relevantna pitanja i dolazila do značajnih rezultata. Kako se sve više tražilo ideološko jedinstvo, marksizam se sve više svodio na njegovu sovjetsku (a to znači staljinističku) interpretaciju. Budući da se slobodna diskusija sve više onemogućavala, staljinistička interpretacija je postala jedini kriterij za ocjenu što je marksističko, čime je, naravno, došlo i do potpune degradacije marksizma kao povijesnoga i stvaralačkoga filozofskog i znanstvenog koncepta.

Budući da se dio marksista u socijaldemokraciji nije složio s ruskim Oktobrom i s postupcima revolucionarne vlasti, neminovno je došlo do rascjepa unutar evropske socijaldemokracije. Jedan dio, što smo već vidjeli, organiziran u raznim lijevim partijama, pridružio se boljševicima i Trećoj internacionali; dio je ostao na staroj socijaldemokratskoj liniji koju su prvi nazivali "revizionističkom"; treći pak, manji dio, u svom je radikalizmu ostao izvan tih glavnih struja socijalizma i komunizma, ponajprije tzv. "komunisti savjeta" (Rätekommunisten).

Glavni ideolog i teoretičar ove druge struje, koja je dvadesetih godina u potpunosti prešla na demokratske, parlamentarne oblike borbe i reformizam, bio je *Karl Kautsky* (1854–1938). On je 1927. objavio svoje životno djelo *Die materialistische Geschichtsauffassung*, u dva golema sveska od gotovo 1800 stranica. To je do danas ostao najopširniji pokušaj sustavnog izlaganja Marxove koncepcije o čovjeku i historiji.

Kautsky je rođen u Pragu i početkom sedamdesetih godina prišao je socijaldemokraciji. Jedno vrijeme (1881. god.) bio je i privatni sekretar F. Engelsa u Londonu. Godine 1883. osnovao je "Die neue Zeit", glavni teorijski organ Druge internacionale, komu je na čelu sve do 1917. S mnogobrojnim radovima u tom časopisu, kao i posebnim djelima o Thomasu Moreu, ekonomskom učenju K. Marxa, klasnim suprotnostima u razdoblju Francuske revolucije, pretečama socijalizma, agrarnom pitanju itd., Kautsky je veoma mnogo učinio za popularizaciju marksizma, ali i originalno osvjetljavanje tih pitanja i događaja s pozicija historijskog materijalizma.

Šira recepcija neke teorije, posebno filozofske, dosad nije bila moguća na temelju produbljenih analiza i obogaćivanja same teorije. Takvi radovi su bili uglavnom misaono nepristupačni širim slojevima i intelektualaca, a kamoli radnika. Zato je Kautsky bio svojom širinom kulture

i velikom radnom energijom veoma uspješan ne samo u popularizaciji marksizma nego i u primjeni tog učenja na raznim područjima historije i kulture. Kad se radilo o filozofskoj strani toga učenja, Kautsky je, poput većine tadašnjih teoretičara marksista, bio veoma insuficijentan. Njegovi znanstveni počeci padaju u sedamdesete godine devetnaestoga stoljeća kada je, kako i sam piše na početku svoga djela, darvinizam vladao svijetom. Tako je Kautsky usvojio marksizam ne preko studija Hegelove dijalektike, što je bio poznati put Marxa i Engelsa, nego polazeći od tadašnjega prirodoznanstvenog materijalizma i Darwinova evolucionizma. A bez razumijevanja odnosa Hegel – Marx, kao i cjelokupnog stanja tadašnje njemačke filozofije od Kanta nadalje, bilo je nemoguće dublje razumjeti bit Marxove dijalektičke misli i njegove originalne filozofske pozicije. Tome je uvelike pridonosilo i snažno oživljavanje Kantove filozofije, osobito u njemačkoj akademskoj filozofiji (razni pravci neokantizma) u drugoj polovini 19. stoljeća, što je djelovalo i na izvjestan broj marksističkih teoretičara koji su Hegela smatrali glavnim krivcem za "revolucionarne nepodopštine" (Bernstein) u Marxovim i Engelsovim shvaćanjima. Ako Kautsky i nije dijelio sva mišljenja svojih prijatelja u vezi s Hegelom, njegovo nedovoljno poznavanje cjelokupne navedene problematike, a posebno Hegelove dijalektike, bilo je jedan od važnih uzroka teoretske insuficijencije Kautskog. Zato je npr. mogao u svom djelu napisati, nakon što je odao priznanje Plehanovu da stoji najbliže pogledima Marxa i Engelsa, sljedeće: "O tome nećemo ipak dalje govoriti. Filozofija nas ovdje zanima samo utoliko, ukoliko ona ima posla s materijalističkim shvaćanjem historije. A ono nam izgleda spojivo ne samo s Machom i Avenraiusom, nego i s još ponekom drugom filozofijom."[432]

Zato je i ovo djelo, iako bi trebalo tretirati prvenstveno filozofsku problematiku, uglavnom sociološko, historijsko i politološko. U njemu, s obzirom na filozofsku problematiku, nije u središtu pažnje Hegel, i naravno Marxov odnos prema njemu, nego Kant. U prvom svesku Kautsky obrađuje mnoga pitanja koja spadaju uglavnom u područje društvenih znanosti: osim prvog poglavlja u kome piše o materijalizmu i idealizmu, Kantu, teoriji i praksi i dijalektici, daljnja poglavlja su posvećena temi o ljudskoj prirodi (nasljeđivanje, čovjek kao egoističko, socijalno i seksualno biće, prilagođavanje prirodi itd.); zatim o ljudskom društvu (rasa, tehnika, ekonomija i o Marxovu predgovoru političkoj ekonomiji).

432 Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, I. svezak, Berlin 1929. (II. izdanje), str. 28. Ovo mišljenje smo već vidjeli iz jednog pisma K. Kautskog što sam ga citirao u poglavlju o počecima velike debate o materijalističkom shvaćanju historije.

Drugi svezak je posvećen problematici klasa i države (postanak države i klasa, prve države, grad-država, kapitalistička industrijska država, dokidanje klasa i države, Marx o pokretačkim snagama društvenog razvitka). Posljednje poglavlje je posvećeno pitanju smisla historije (individualno u historiji, volja i znanost u historiji i cilj historijskog procesa).

Koliko se god u tom opsežnom djelu mogu naći mnoge važne znanstvene informacije o navedenim pitanjima, a jednako tako i mnogi zanimljivi prikazi i razmišljanja Kautskog o raznim historijsko-sociološkim temama, Kautsky ipak promašuje u nekim bitnim sagledavanjima historijskog procesa upravo kad je riječ o dijalektičkoj analizi i interpretaciji tih pitanja. O tome ćemo ponešto vidjeti u Korschovoj kritici njegova djela.

Ono što je možda najinteresantnije s obzirom na dosadašnja velika historijska iskustva u posljednjih šest-sedam desetljeća od vremena kad je Kautsky pisao i objavio svoje djelo, jest vrlo značajna tema o karakteru suvremenih historijskih procesa i putevima razrješavanja suvremenih društvenih proturječja. Iako je to više socijalno-filozofska i sociološka problematika, ipak je usko povezana s općom filozofskohistorijskom temom o kvalitativnim i revolucionarnim društvenim promjenama.

Kautsky je u vezi s tadašnjom razvijenom buržoaskom državom i demokracijom iznio shvaćanja koja su bila u potpunoj suprotnosti sa stajalištima komunističkog pokreta i Treće internacionale. On ponajprije kritizira tada prošireno mišljenje da je buržoaska demokracija formalna demokracija, što je bilo i Lenjinovo mišljenje. Kautsky misli da se demokraciju može nazvati formalnom jedino onda ako je samo na papiru, a stalno se gazi u državnoj praksi. Ali zar se može nazvati formalnom demokracijom, nastavlja Kautsky, opće i tajno pravo glasa, ili pravo na koalicije, pravo povezivanja i okupljanja, sloboda štampe? Demokracija ne znači i dokidanje svakog izrabljivanja, ali to ne znači da je zato demokracija za proletarijat nevažna i nepotrebna.[433]

U demokratskoj državi borba s oružjem za postizanje cilja u klasnim konfliktima nema više mjesta. Taj cilj će se postići na miran način propagandom i putem izbora. Čak i masovni štrajk ovdje dolazi malo u obzir, iako je spojiv s demokracijom. U demokraciji nije isključena klasna borba, ali ona prestaje biti građanskim ratom s njegovim strašnim posljedicama. Utoliko ona ublažava klasne borbe, ali ekonomske suprotnosti ostaju.[434]

Osnovna je teza Kautskoga da je proletarijatu demokracija potrebnija nego krupnoj buržoaziji. Ona ima kapital i njime može vladati, a

433 Vidi K. Kautsky, *ibid.*, II. sv., str. 429.

434 Vidi K. Kautsky, *ibid.*, str. 432.

proletarijatu su potrebne demokratske institucije da bi proširio svoju moć. Potpuno oslobođenje proletarijata moguće je, naravno, samo u socijalizmu. Kautsky izričito piše da danas vidi "*samo jednu* mogućnost da se taj cilj oslobođenja proletarijata postigne, a to je postizanje socijalizma. Ako bi se to postiglo već u okviru današnjeg načina proizvodnje, onda bi to značilo da se naš cilj može postići lakše, jednostavnije, s manjim žrtvama, nego što smo mi socijalisti dosad mislili."[435]

Moderna demokratska država razlikuje se od dosadašnjih država po tome što njezina bit nije izrabljivanje većine od strane manjine. Po svojoj je osnovi ta država usmjerena da bude ne organ manjine, nego organ većine, dakle radnih klasa. Ako je ona organ manjine koja iskorištava i izrabljuje većinu, to nije, drži Kautsky, zbog takve strukture države, nego zbog situacije u radničkoj klasi, njezine nejedinstvenosti, neznanja, nesamostalnosti i nesposobnosti za borbu. Zato bi trebalo nastojati da u svakoj zemlji postoji samo jedna socijalistička partija kako bi bolje došla do izražaja u parlamentarnoj borbi.

Suprotnost demokraciji je diktatura, a ona nužno vodi do suprotnosti prema svim klasama društva, prema seljacima, industrijskim radnicima, kapitalistima kao i proleterima, a jednako tako i intelektualcima ako nisu dobro plaćeni kao privilegirano oruđe diktature.[436] "Demokracija je nezamjenjiva kao sredstvo oslobođenja proletarijata. Ona može, tamo gdje je silom ugrožena, samo silom, a ne običnim nagovaranjem ili glasačkim ceduljama, biti obranjena. Nju nikada borbeni proletarijat ne smije napustiti."[437]

Ne treba posebno naglašavati da je to stajalište uglavnom postalo osnovni programatski stav svih socijalističkih i socijaldemokratskih partija u suvremenim razvijenim parlamentarnim demokracijama.

---

435 K. Kautsky, *ibid.*, str. 563. Ovaj stav je inače dosta neprecizan jer je socijalizam dijelom i novi način proizvodnje. Kažem "dijelom", imajući na umu njegove početke, kad je on još mješoviti način proizvodnje. Zato se socijalizam ne može ostvariti u okviru "današnjeg načina proizvodnje". Kautsky je zapravo mislio da se postojeći način kapitalističke proizvodnje ne mora nasilno rušiti, nego reformama postupno preobražavati.

436 Vidi K. Kautsky, *ibid.*, str. 598-600.

437 K. Kautsky, *ibid.*, str. 601. Zato duhu proletarijata, držao je Kautsky, proturječi da nakon pobjede koristi vlast za političko podčinjavanje protivnika, dakle za ograničavanje demokracije – dok god i protivna strana ostaje na tlu demokracije. Ovo mišljenje je u to doba već u potpunosti prevladalo kod pripadnika ove druge struje socijaldemokracije. Tako je npr. H. Cunow pisao: "Po Marxovu shvaćanju proletarijat će tek tada dospjeti na vlast kad već bude obuhvaćao veliku većinu stanovništva. Kad je to slučaj, onda se ne treba nakon zauzeća vlasti odricati da primijeni demokratske oblike vlasti." (H. Cunow, *Die Marxische Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin 1920, I. sv., str. 329.)

Neposredno nakon objavljivanja svoga djela, Kautsky je doživio, osim velikih pohvala iz redova tadašnje socijaldemokracije, i oštru kritiku. Za nas je najrelevantnija kritika njemačkoga marksista i revolucionarnog mislioca Karla Korscha. *Karl Korsch* (1886–1961) u svakom je pogledu zanimljiva i važna ličnost na njemačkoj i europskoj ljevici toga doba. Korsch je studirao pravo i 1910. postigao doktorat pravnih znanosti. Godine 1919. pridružuje se njemačkim nezavisnim socijalistima (USPD), ali nakon rascjepa u stranci 1920., pristupa njemačkim komunistima (KPD). Godine 1923. izabran je za profesora na sveučilištu u Jeni, a iste godine postaje i ministar pravde u vladi Thüringije. Zbog sukoba s politikom Kominterne, isključen je 1926. iz partije. Nakon dolaska nacista na vlast 1933., emigrira, kao i Kautsky i toliki drugi socijalisti i demokrati, u zapadne zemlje i na kraju u SAD.

Korsch je pripadao onoj filozofskoj liniji u tadašnjem marksizmu koja je bila najeminentnije iskazana u Lukácsevu djelu *Historija i klasna svijest*. Teorijski je ona bila usmjerena protiv pokušaja spajanja Marxove filozofije s raznim u to doba vladajućim građanskim strujama mahizma, neokantizma, darvinističkoga evolucionizma itd. I Korsch je, u svojoj poznatoj knjizi *Marxismus und Philosophie* (1923) pokušao oživjeti autentičnu i kritičku Marxovu dijalektičku misao. Smatrajući da je bitna karakteristika Marxova materijalizma i dijalektike što je konzekventno i do kraja proveo princip "ovostranosti" u tumačenju čovjeka i njegove historije, Korsch je u tom principu "ovostranosti" vidio ključnu karakteristiku Marxova mišljenja. Taj princip je radikalno isključivao svako "onostrano", nehistorijsko, izvanljudsko itd. interpretiranje historije, pa makar se radilo i o materijalističkim faktorima kao što su organizam, geografski faktori, prirodni zakoni i sl. Ovim razmišljanjima Korsch je, jednako kao i Lukács, došao do bitnog momenta Marxove filozofske koncepcije – do kategorije i problema prakse.

Da bi se ispravno razumjelo Marxovo shvaćanje historije, nužna je spoznaja, pisao je Korsch u svojoj raspravi o materijalističkom shvaćanju historije, da se sve pojave stvarnog svijeta u kojemu živi i djeluje čovjek raspadaju prvenstveno u dvije velike grupe: s jedne strane mi pripadamo prirodnom svijetu koji zovemo "Prirodom", "neljudskom" svijetu koji postoji neovisno o ljudskoj svijesti i htijenju, a s druge stojimo kao ljudi koji misle, hoće i djeluju na okolni i prirodni i historijski svijet, pa je prema tome i taj svijet naš proizvod, kao što smo i mi njegov. "Ta dva svijeta: prirodni svijet s jedne strane i historijsko-društveni praktični svijet s druge, nisu međutim dva odvojena svijeta, nego štoviše jedan i isti: njihovo jedinstvo je u tome zasnovano da su obadva dana u pasivno-aktivnom životnom procesu ljudi koji u svom radnom uzajamnom djelovanju i mišljenju reproduciraju i dalje razvijaju svoju

cjelokupnu stvarnost. Veza obaju tako promatranih svjetova ne može međutim nigdje drugdje biti nego upravo u ekonomiji, točnije govoreći u 'materijalnoj proizvodnji'."[438]

Upravo zato se ne može ostati niti na naivno-realističkom stajalištu podvajanja subjekta i objekta, jer ni predznanstvena ni znanstvena svijest ne stoji kao nešto samostalno i odvojeno nasuprot prirodnom i društveno-historijskom svijetu, "nego je dana u tom svijetu kao realni, stvarni 'iako duhovno idealni' dio toga prirodnog i historijsko-društvenog svijeta."[439]

Time je Korsch uvidio da se ne može ostati ni na metafizičkom ni na idealističkom podvajanju subjekta i objekta, ni samo na jednom momentu kompleksnoga historijskog procesa, ekonomskom momentu, pa prema tome ni na jednostranom određenju prakse, tako uobičajenom u kasnijem staljinističkom interpretiranju tog problema.

Iz takvog, Marxu bliskog shvaćanja prakse, proizlazile su mnoge značajne konzekvencije za shvaćanje historije, što sam već pokazao posebno u poglavlju o Marxu. Jedan od bitnih zaključaka je da je historija *samo* ljudsko djelo, praktička preobrazba prirodnog i društvenog svijeta, koja je "revolucionarna" upravo zato što je preobražavalačka. Da su idejni, misaoni, racionalni momenti, kao i iracionalni, nagonski, sastavni dio te historijske čovjekove prakse, bilo je sasvim razumljivo. A to je ujedno značilo da se ne mogu samo kritizirati nedostatnosti i slabosti ovoga građanskog svijeta, nego ga se mora i praktički preobraziti. Prema tome princip novog, materijalističko-dijalektičkoga stajališta i metode jest: "teoretska kritika i praktički prevrat, te dvije akcije shvaćene kao neodvojivo zavisne, i obadvije akcije ne u bilo kojem apstraktnom značenju riječi, nego kao konkretna, stvarna promjena konkretno stvarnog svijeta građanskog društva."[440]

U toj svojoj kritici građanskog društva i anticipiranju socijalističkoga Korsch je jedan od prvih mislilaca toga vremena koji je postavio jasnu tezu i distinkciju između "podruštvljenja" i "podržavljenja" sredstava za proizvodnju, vidjevši u formiranju radničkih savjeta, kako ekonomskih tako i političkih, osnovni smisao socijalističkog prevrata. Zalažući se za "industrijsku autonomiju", zapravo za vlast i upravljanje proizvodnim procesom od strane onih koji sudjeluju u proizvodnji, Korsch

438 Karl Korsch, *Der Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffasung* (1922), u zborniku rasprava *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1930, str. 137.

439 K. Korsch, *Marximus und Philosophie*, u istoimenom zborniku *Marxismus und Philosophie*, Leipzig 1930, str. 113.

440 K. Korsch, *ibid.*, str. 115.

je posebno naglašavao da "socijalističko društveno vlasništvo nipošto nije isto što i državno vlasništvo. Podržavljenje je bilo za nas samo *jedan* od oblika podruštvljenja, a sve oblike podruštvljenja uopće mi priznajemo kao istinsko, socijalističko 'podruštvljenje' samo tada ako u svom ishodu imaju ono reguliranje društvenih proizvodnih odnosa koje smo mi označili kao oblik 'industrijske autonomije'."[441] U svemu tome, jedino "sistem savjeta" (Rätesystem) može omogućiti da se izbjegnu dublji sukobi i rascjepi još uvijek političkoga društva socijalizma.

Korsch je već tada vjerovao da stajalište, koje su osobito isticali austrijski socijaldemokrati, o potrebi borbe za prava sudjelovanja radnika u proizvodnom procesu (Mitwirkungsrechte) ima svoje jasne granice u historijskim interesima kapitalističke klase. "Ako ih, dakle, radnici shvate kao nešto više od osvajanja potpornih točaka u svrhu pripreme konačne borbe, tada sva ta takozvana prava sudjelovanja služe zapravo samo kao kulise, iza kojih se kapitalistička diktatura nad 'zajednicom rada' još tako dugo može prikrivati dok konačno kapitalisti ne budu primorani, objektivnim okolnostima, zbaciti sa sebe kulise i neprikriveno provesti svoju klasnu diktaturu."[442]

U jeku veoma jakih klasnih okršaja, kako vidimo, zastupnici velike historijske ideje autonomije čovjeka i kolektiva (samoupravljanja) bili su svakako na neizbježivoj historijskoj trasi sve većega čovjekova oslobađanja. Čovjek kao autonomno i stvaralačko biće, koje će sve više ovladavati i upravljati svojim *svekolikim* djelom – to je bila ona velika historijska misao kao teorijska prolegomena jednom dugotrajnom čovjekovu naporu za samopotvrđivanjem, samorazumijevanjem i samoupravljanjem. Ali su za sve to, što je mnogo dugotrajniji proces nego što su ga tadašnji zastupnici ovih socijalističkih ideja zamišljali, potrebne mnoge pretpostavke koje će čovjek tokom svoje daljnje historije ostvarivati u svim sferama svoga historijskog života, ne samo u materijalnoj i tehničkoj nego i, u istoj mjeri, i intelektualnoj, moralnoj i duhovnoj.

S ovih je pozicija Korsch prišao kritici Kautskyjeva glavnog djela; sasvim je razumljivo da se Korsch s ovakvim shvaćanjem marksizma, tadašnjih klasnih odnosa i socijalizma oštro suprotstavio Kautskom. Ponajprije Korsch prigovara Kautskom da je materijalističko shvaćanje historije proglasio "čisto znanstvenim učenjem". Ono je za Korscha historijska pojava koja je u vezi s klasnom borbom proletarijata, te je kao

441 K. Korsch, *Was ist Sozialisierung?*, iz K. Korsch, *Schriften zur Sozialisierung*, Frankfurt a. M. 1969, str. 38.

442 K. Korsch, *Arbeitsrecht für Betriebsräte*, Berlin 1922. Ovo se u tom razdoblju i nekoliko puta u Evropi ostvarilo u fašističkim diktaturama pa, prema tome, ova Korschova mišljenja i bojazni nisu bili bespredmetni.

i svaka historijska pojava promjenjiva, razvojna. Tako se i ovo djelo Kautskog može okarakterizirati kao "skupni izraz za Kautskog i za njegov u posljednjim godinama izvršeni prijelaz od *prikrivenog* na otvoreni revizionizam."[443] Kod Kautskog se radi o radikalnom negiranju svakoga revolucionarnog elementa materijalističkog shvaćanja historije Marxa i Engelsa.

Društveni razvoj nije samo objektivni historijski proces i nastajanje "*nego ujedno i subjektivni povijesni čin*", "*revolucionarna praktičko kritička djelatnost*" ili "*prevratna praksa*". Za Kautskog je Marx uzalud napisao svoje "Teze o Feuerbachu".[444]

Ponajprije je dakle na udaru Korschove kritike bio Kautskijev evolucionizam i neshvaćanje Marxove dijalektike i njezine razlike od pozitivističkog shvaćanja evolucije. Zato je, piše Korsch, Kautsky veoma nedosljedan kada, prihvaćajući Marxovu koncepciju, stalno tu koncepciju brka s raznim drugim mišljenjima koja nisu u skladu s njom. Iako Kautsky zna za Marxovu koncepciju pokretačkih snaga historije i citira ju ne jednom, ipak preuzima i teoriju "miljea", smatrajući da se promjene u društvu, kao i u prirodi, događaju na temelju promjena okolnoga svijeta. Korsch ga kritizira da je to ništa drugo nego preuzimanje stajališta "naturalističkog materijalizma" koji su i Marx i Engels već odavno označili "kao stajalište građanskog društva", "kao za *njihovu materijalističko-dijalektičku teoriju i historijsku akciju nove revolucionarne klase teoretski i praktički prevladano stajalište*."[445]

Slična stvar je i kod Kautskyjeva interpretiranja i shvaćanja razvoja modernijih društava i države. Iako su Marx i Engels taj razvoj povezivali s razvojem viših načina proizvodnje i klasa, Kautsky se u velikoj mjeri priklanja tzv. teoriji sile (E. Dühring, F. Oppenheimer, L. Gumplowitz) koju je npr. Engels posebno kritizirao kao nedostatnu. U vezi s tim Korsch veoma opširno raspravlja i kritizira Kautskyjevo shvaćanje klasa, klasne borbe, razvijenog kapitalizma i demokratskog puta u socijalizam. Iako je Korsch zastupao nužnost revolucionarne borbe proletarijata i revolucionarnog puta u socijalizam, već tada se u mnogo čemu nije slagao ni s Lenjinom niti s politikom i shvaćanjima zastupnika Treće internacionale.

Zaključujući na kraju svoje kritičko razmatranje Kautskyjevih teorijskih pozicija, Korsch naglašava da je kautskijanizam u sedamdesetim, osamdesetim i devedesetim godinama 19. stoljeća bio pod tadašnjim uvjetima golemi napredak za razvoj klasne svijesti i klasne borbe u mo-

443 K. Korsch, *Die materialistische Geschichtsauffasung*, Leipzig 1929, str. 4-5.

444 K. Korsch, *ibid.*, str. 22.

445 K. Korsch, *ibid.*, str. 37.

dernom radničkom pokretu. Ali u kasnijim fazama taj Kautskyjev "ortodoksni marksizam" postajao je sve više konzervativan i reakcionaran. A ovo posljednje veliko djelo Kautskog samo pokazuje da njegovo stajalište nije u njemu prikazano kao "*revolucionarni razvojni oblik proleterske klasne svijesti i klasne borbe, nego kao njegovi okovi i ograničenje na ideje i ciljeve građanske klase koji su bili u jednoj prošloj historijskoj epohi revolucionarni.*"[446]

Što se tiče općefilozofskog stajališta, koncepcije Kautskoga su, kako sam već naveo, bile i suviše insuficijentne a da bi se mogle braniti kao izvorno marksističke. A što se tiče Kautskyjeva shvaćanja tadašnjega kapitalističkog društva, države i demokracije, većina marksista nije poznavala ona Marxova i Engelsova mišljenja koja nisu apsolutizirala revolucionarni (nasilni) put u socijalizam. To se vidi iz Marxovih intervjua u sedamdesetim godinama, kao i iz Engelsovih napisa krajem života, što sam ih u ovom djelu već citirao.

Međutim, treba jasno konstatirati da je oštra kontroverza između onih koji su zastupali "revolucionarni" princip i onih koji su zastupali "demokratski" princip već postojala u tim godinama nakon Prvoga svjetskog rata. U daljnjem razvoju europske ljevice, posebno nakon II. svjetskog rata, demokratska opcija je u zapadnoevropskom lijevom pokretu odnijela pobjedu. Pokazalo se da su nastale tolike promjene u kapitalizmu i građanskom društvu (o čemu će se još govoriti) da se prihvatila u svim socijalističkim i socijaldemokratskim partijama demokratska opcija kao mnogo primjerenija, pogodnija i uspješnija u tim novim historijskim uvjetima.

Ipak treba naglasiti da je u dvadesetim godinama historijska situacija još uvijek bila takva da su jaki argumenti postojali i za jednu i za drugu opciju. Kautskijanska evolucijsko-demokratska struja je upućivala na izrođivanje ruskog socijalizma, na pretvaranje revolucionarne vlasti, diktature proletarijata u politički teror jedne partije i nad proletarijatom i nad ostalim slojevima, na suvremenu demokraciju koja nije samo formalna i koja omogućuje ne samo postojanje različitih političkih, kulturnih i dr. organizacija radničke klase, nego i kulturno i znanstveno

---

446 K. Korsch, *ibid.*, str. 130. Poslije, u emigraciji i nakon II. svjetskog rata, Korsch je ostao na svojim revolucionarnim pozicijama, samo je držao da moderni radnički pokret ne mora biti marksistički u dosadašnjem smislu. U svojim poznatim tezama o marksizmu danas (*10 Thesen über Marxismus heute*) smatrao je da treba raskinuti s monopolističkim zahtjevom marksizma na revolucionarnu inicijativu i na teorijsko i praktičko vodstvo (4. teza), i da treba, osim Marxa, uzimati u obzir i mnoge druge preteče i osnivače socijalističkog pokreta radničke klase (utopijski socijalisti, Blanqui, Proudhon, Bakunjin, kao i kasniji njemački revizionizam, francuski socijalizam i ruski boljševizam) (5. teza).

obrazovanje radničke klase kao neophodnog uvjeta za ovladavanje kompleksnim polugama društvenog života itd.

A revolucionarna struja je upućivala na ratne strahote kao posljedicu modernoga kapitalizma, na revolucionarna gibanja u cijelom svijetu (ruski Oktobar, kineska revolucija, buđenje kolonijalnih naroda), nadalje na oštre klasne suprotnosti i veliku krizu na prijelazu dvadesetih u tridesete godine koja je potresala kapitalizam, na prodor fašizma itd.

U to su doba i jedni i drugi imali dovoljan broj historijskih dokaza za svoja stajališta. To ne bi bilo ni loše ni tragično, nego i poželjno za kristalizaciju stajališta, da sve nije dovelo do toga da su u svojoj intranzingentnosti jedni druge smatrali većim neprijateljima od totalitarnoga i barbarskog fašizma koji je osvajao sve više zemalja u Evropi. Ostavši slijepi pred najvećom opasnošću i za demokraciju i za slobodni radnički pokret, odvojeni i suprotstavljeni, u velikoj su mjeri pridonijeli izbornoj pobjedi njemačkih fašista koji su samo nekoliko mjeseci nakon pobjede, nasilno srušili demokraciju u Njemačkoj i proveli fašističku jednopartijsku diktaturu kao početak koncentracionih logora za neistomišljenike, uglavnom socijaliste i komuniste, zatim reakcionarne i barbarske rasne zakone i na kraju neviđenu vojnu agresiju koja je zavila u crno milijune evropskih obitelji i uništila mnoge tekovine ljudskoga vjekovnog stvaralaštva.

Nedugo nakon ove polemike Karla Korscha, objavio je *Max Adler* (1973–1937) također jedno djelo o Marxovu shvaćanju historije pod naslovom *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung* u dva sveska (prvi svezak je objavljen 1930. godine, a drugi 1932). M. Adler je bio uz F. Adlera, R. Hilferdinga, K. Rennera i O. Bauera jedna od vodećih ličnosti austrijske socijaldemokracije. Austromarksisti su bili uglavnom okupljeni oko publikacija "Marxstudien, Blätter zur Theorie und Politik des wisseschaftlichen Sozialismus", koje su počeli izdavati 1904. u Beču M. Adler i R. Hilferding, i u kojima su štampana dva glavna teoretska djela austromarksizma: Bauerova knjiga o nacionalnom pitanju i Hilferdingova studija o financijskom kapitalu.

M. Adler je bio najizrazitiji predstavnik neokantovske interpretacije marksizma te je konzekventno nastojao da materijalističku poziciju marksizma zamijeni spoznajnokritičkom. To je već došlo do izražaja u starijem djelu o problemima marksizma, kad je tvrdio da je osnovni problem materijalističkog shvaćanja historije pitanje o odnosu materijalnog prema idealnom, što se može odgovoriti samo sa spoznajnokritičkog stajališta. A to se stajalište zasniva prvenstveno na tome da psihičko ne može proizaći iz fizičkog pa prema tome niti društveni odnosi, koji su za Adlera psihički odnosi, ne mogu proizlaziti iz materijalnih

uvjeta. "Kao što psihičko nikada ne može biti proizvedeno iz fizičkog, dapače, kao što je sama funkcionalna fiziološka ovisnost duhovnih procesa o tjelesnim procesima nešto sasvim neshvatljivo, te se zapravo ne može drugačije konstatirati nego kao psiho-fizički paralelizam, tako je i predodžba bilo kakvog utjecaja materijalnih uvjeta na historijske, dakle psihičke procese, nezamisliva."[447]

Pošavši, dakle, od idealističke pretpostavke diskrepancije između materijalnoga i idealnog, Adler želi pokazati da su društveni procesi u biti duhovni procesi, a ne materijalni. To je stajalište temeljno i u kasnijem djelu o materijalističkom shvaćanju historije. "Ako naime ekonomski odnosi nisu ništa drugo nego ljudski odnosi, onda su oni ujedno i bitno *duhovni* odnosi, tj. sadržavaju uvijek određenu djelatnost ljudi koja je *svjesna cilja.*"[448] Adler je mislio da je na taj način izbjegao sve teškoće koje proizlaze iz materijalizma, tj. teškoće objašnjenja ovisnosti duhovne sfere o materijalnoj.

Adler je točno zapažao i konstatirao da materijalne proizvodne snage postaju socijalne sile tek kad su uvučene u ljudske odnose. Moglo bi se tome dodati da proizvodne snage i potječu tek iz nekoga određenog društvenog odnosa i da ne postoje kao takve same po sebi. Ali to još ni malo ne znači, zato što Adler misli da su društveni odnosi duhovni odnosi, da i materijalne proizvodne snage ostaju također i materijalne i ne gube sva ona svojstva koja imaju kao materijalni objekti.

Adler je bio duboko uvjeren da je to bila tek prava interpretacija marksizma koji, očišćen od materijalizma, postaje znanstven, spoznajnokritičan, a ne metafizičan. Da bi to stajalište doveo nekako u suglasnost s Marxovim i Engelsovim izričitim tvrdnjama da su materijalisti, Adler želi pokazati da je ta terminologija bila samo historijski uvjetovana i da su oni zapravo realistički pozitivisti. "Upravo je međutim to 'materijalizam' kod Marxa i Engelsa: on je *pozitivan, realistički* pozitivan, i inače ništa više. To su Marx i Engels sami često nedvosmisleno izrazili."[449]

To svoje stajalište Adler je pokušao potkrijepiti i time što su po njemu materijalisti nijekali ulogu svijesti, vrednovanja, voljne odluke i ideale, a kod marksizma to nije slučaj pa se marksizam ne može nazivati materijalizmom. Pokazuje se naime "*da marksizam i materijalizam stvarno uopće ništa nemaju zajedničko.*"[450]

---

447 Max Adler, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1913, str. 3.

448 M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, I. sv. Berlin 1930, str. 157.

449 M. Adler, *ibid.*, str. 100.

450 M. Adler, *ibid.*, str. 74. I ovaj argument nije održiv jer nije točno da su svi materijalisti negirali ulogu svijesti, ideja u razvoju društva.

Adler je aktivistički interpretirao Marxovu poziciju, tj. i za njega je princip djelatnosti, princip prakse značajni moment za razumijevanje i Marxova učenja, kao i samog funkcioniranja društva i njegova razvoja. Zato čovjek nije jednostavni proizvod vanjskih okolnosti. Samo u svemu tome je glavno odstupanje od Marxovih pogleda upravo u svođenju svih društvenih odnosa, kao i sredstava rada i proizvodnje, na duhovne odnose. Da prirodne sile tek uvučene u ljudske odnose postaju socijalne sile, sasvim je točna konstatacija. Ali to još ne znači da se i društveno bivstvo može svesti samo na duhovno.[451]

Adler je poput već nekih citiranih mislilaca mislio ne samo da je materijalističko shvaćanje historije temeljna, glavna i bitna teorija marksizma, nego da je ta koncepcija u osnovi sociološka. Zato je i svoje djelo shvatio kao "*uvod* u marksizam kao sociologiju."[452] U tom drugom svesku Adler kritizira one koji su svodili marksizam na ekonomiku, tj. koji su shvaćali da je Marx jedino u razvoju proizvodnih snaga vidio pokretačke snage historije. Adler govori o podruštvljenom čovjeku i ulozi njegove svijesti i ideja u razvoju društva, kao i o tome da se duhovno stvaralaštvo ne može izvoditi i objašnjavati izravno iz ekonomskih odnosa. U tome drugom svesku svoga djela Adler je raspravljao i o mnogim drugim pitanjima u vezi s tematikom društvenog razvoja: o odnosu tehnike i ekonomije, o sociološkom značenju prirodne okoline, o problemu rasa i nacija, obitelji i njezinu značenju u društvenom razvoju, o sili i ekonomiji, slobodi volje i slučaju u društvenom razvoju.

Vidjeli smo da je djelo Kautskoga bilo najopsežniji pokušaj da se materijalističko shvaćanje historije prikaže s jednog u biti prirodoznanstveno-evolucionističkog stajališta, pri čemu je osnovna insuficijencija bila u nedostatnom i površnom shvaćanju dijalektike, i Hegelove i Marxove, kao historijski dubljeg sagledavanja historijskih procesa. Adlerovo jednako tako dosta opširno djelo bilo je, naprotiv, pokušaj da se materijalističko shvaćanje historije interpretira s neokantovskoga, spoznajnokritičkog stajališta što, kao i u prvom slučaju, nije bila ispravna interpretacija Marxovih i Engelsovih pogleda. To ne znači, naravno, da u njihovim djelima nije bilo interesantnih zapažanja, prikaza i objašnjenja pojedinih više socioloških i povijesnih, a manje filozofskohistorijskih pitanja i da nisu bila u nekim pitanjima i poticajna.

Tridesetih godina objavljeno je još nekoliko djela u vezi s materijalističkim shvaćanjem historije. Tako je A. Siebert objavio *Die materia-*

451 "I društveno *bivstvo* je dakle nešto *duhovno*", pisao je Adler na str. 194. istoga djela.

452 M. Adler, *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung*, II. sv Leipzig 1932, str. 8.

listische Geschichtsauffassung (1931), a F. Jakubovski *Der ideologische Überbau in der materialistischen Geschichtsauffassung* (1936) što je bila njegova doktorska disertacija obranjena na filozofskom fakultetu u Baselu 1935. godine. Autor je inače pod utjecajem tadašnjih pogleda Lukácsa i Korscha.

Na anglo-američkom području objavio je američki ekonomist M. M. Bober knjigu *Karl Marx' Interpretation of History* 1927., a engleski historičar Karl Federn djelo *The materialist conception of history*, London 1939.

Osvrnimo se najprije ukratko na djelo *Wernera Heidera* (rođ. 1902) koji u svom djelu *Die Geschichtslehre von Karl Marx* (1931), kako sam piše, polazi od Breysigove raspre s materijalističkim shvaćanjem historije koja se principijelno razlikuje od prethodnih polemika provedenih sa stajališta historijske znanosti. "Ovo je pokušaj da u brojnim Marxovim spisima razbacanu građu njegova učenja o historiji sastavi i smisaono spoji. Marxovo učenje je naime jedna bitno znanstvenoekonomski zasnovana sociologija."[453] Već smo vidjeli da je bilo teoretičara koji su Marxovu koncepciju historije smatrali sociologijom, pa se ne treba više osvrtati na to pogrešno mišljenje. S obzirom na to što su neki tumačili Marxa samo kao ekonomskog mislioca, Heider se ne slaže da se cijelo Marxovo učenje svede na ekonomsku znanost i da mu se odrekne svako veće značenje za razvoj historijske znanosti. Jednako tako nasuprot neokantovske interpretacije Marxove filozofije Heider naglašava njegovu vezanost za Hegelovu filozofiju, pa ga i naziva Hegelovim učenikom.

Heider se inače pozitivno odnosi prema cjelokupnom Marxovu djelu, kao i njegovu materijalističkom shvaćanju historije. U tom smislu pokušava iznijeti gotovo sve važnije probleme koji su vezani uz filozofiju historije, kao i u vezi sa sociološko-ekonomskom problematikom koju je Marx obrađivao u svojim djelima: problematika prirode i historije, geografskih utjecaja i značenja prirodnih uvjeta, problematika pojave i suštine, slobodnog vremena kao slobode, individuuma i društva, ulogu ličnosti u historiji, problematiku ideologije, napretka, objektivne dijalektike, društvenih proturječja, čovjeka kao historijskog aktera, problematiku klasa i klasne borbe, nacija, evolucije i revolucije kao i razvoja pojedinih društvenih stupnjeva.

Heiderovo zaključno mišljenje o ovoj tematici kod Marxa mogli bismo zaključiti njegovim riječima da je "carstvo historije po Marxu carstvo nužnosti, jer je historija ujedno uvijek prirodna historija. Prirodna pri-

453 Werner Heider, *Die Geschichtslehre von Karl Marx*, Stuttgart und Berlin 1931, str. 1.

sila na rad može doduše biti modificirana, ublažena, reducirana, ali ona ostaje postojati. Historiju čovječanstva, čija je prirodnohistorijska strana historija razmjene materije između čovjeka i prirode, treba društvenohistorijski shvatiti kao historiju borbe za svaljivanje radne prinude na druge. U tome leži porijeklo uloge sile u historiji."[454]

Kao što je već rečeno, 1927. objavio je *M. M. Bober* djelo *Karl Marx' Interpretation of History* koje je objavljeno i nakon Drugog svjetskog rata. U tom drugom izdanju pisao je Bober da se mora drugačije prilaziti Marxovim koncepcijama i drugačije valorizirati Marxove ekonomske analize, na temelju mnogih novih iskustava. U dvadesetim godinama, tvrdi Bober, mislilo se da su Marxove analize neupotrebljive. Keynes je mislio isto, ali je poslije u svojoj *General Theory* (1937) promijenio to mišljenje.

Bober najprije govori o Marxovoj popularnosti koja je, po njegovu mišljenju, rezultat toga što je dao socijalnim pokretima britko oruđe za njihove analize društva, te ih oslobodio utopizma. Ali to ne dokazuje istinitost teorije, a mnoga Marxova predviđanja, i ekonomska i socijalna, nisu se ispunila. Bober je priznavao Marxovu oštroumnost, kritičku analizu kapitalizma i humanizam. Smatrao je, nadalje, da je Marxova teorija vrijednosti inferiorna stajalištima nekih drugih ekonomista kao što su bili Conrad, Gossen, Jevons, Walras, Menger pa čak i J. S. Mill.

Bober priznaje važnost i vrijednost Marxove teorije društvenog razvoja, ali drži da on pojednostavnjuje stvari i da je ta teorija jednostrana jer sve svodi na ekonomske faktore. Usprkos tome, "sa svim svojim slabostima ostaje istina da se Marxova interpretacija historije ističe kao značajni prilog društvenoj znanosti."[455] Nasuprot mnogim jednostranim i površnim teorijama historijskog razvoja ona služi kao moćan protuotrov za stare i jednostrane teorije.

Marxova teorija je stimulirala nova istraživanja prošlosti, kulture i postavljala probleme koje se prije nije postavljalo. Sve se mijenjalo čega se prihvatio. Bio je superioran ne samo racionalistima 18. stoljeća nego i pozitivistima devetnaestog. Boberovo završno stajalište je da Marxova koncepcija, iako je bila eminentno mišljenje među različitim pokušajima i formulacijama filozofije historije, "doživljava sudbinu svih jednostranih teorija. Njegova interpretacija nije glavni ključ za historiju. Ona je ključ koji odgovara mnogim bravama, ali otvara malo vrata."[456]

454 W. Heider, *ibid.*, str. 196.

455 M. M. Bober, *Karl Marx'Interpretation of History*, Cambridge (Harvard Univ. Press) 1950, str. 427.

456 M. M. Bober, *ibid.*, str. 428.

Boberovo djelo je, posebno za američke prilike, bilo značajan prilog diskusiji o Marxovim shvaćanjima društva i historije. On je pokušao dati prikaz bitnih Marxovih gledanja od filozofije, sociologije i politike do političke ekonomije, na kojoj se, kao ekonomist, i najviše zadržao; u tim je prikazima pokušao biti što objektivniji. Ovdje nije mjesto da se osvrćem na sve njegove brojne primjedbe i kritike osobito Marxovih ekonomskih shvaćanja. Mislim da ima i opravdanih kritičkih primjedbi, ali i takvih na koje su moderni marksisti već argumentirano odgovorili. Iako ne prihvaća, barem u cjelini, Marxove poglede, Bober je ipak smatrao da je Marx jedan od velikih mislilaca svoga doba.

U drugom spomenutom djelu, onom *Karla Federna*, autor iznosi Marxove i Engelsove teorijske poglede na historiju s kritičkog stajališta, ponavljajući neka nerazumijevanja i jednostrane interpretacije kod većine građanskih filozofa i historičara, o čemu je već bilo riječi. Riječ je ponajprije o interpretaciji historijskog materijalizma kao ekonomskog materijalizma, što je zatim olakšavalo i pojednostavnjivalo kritički prilaz toj problematici. Federn posebno inzistira na kategoriji intelekta i moći koji po njemu determiniraju ekonomiju i politiku. “Intelekt i sila pokazuju se kao dva kauzalna faktora koji kroz cijelu historiju determiniraju ekonomski i politički položaj čovječanstva.”[457]

S ovim misliocima možemo završiti najvažnije i najplodnije rasprave oko Marxove i Engelsove koncepcije historije. Vidjet ćemo, međutim, da će se ove rasprave veoma plodno nastaviti i nakon Drugoga svjetskog rata koji se već tada zlokobno nazirao.

U prvim desetljećima dvadesetoga stoljeća na znanstvenoj sceni se pojavila nova velika ličnost koja je uzburkala znanstveni svijet i poput Marxa je još uvijek jedna od najutjecajnijih. Dok su u slučaju Marxa velike raspre i kontroverze uglavnom jasne, očekivane i neminovne, jer je Marx bio revolucionarni mislilac i jedan od najdubljih kritičara građanskoga društva, a nagovještavao je i nužnost prevladavanja klasnih odnosa da bi se čovjek oslobodio nekih najtežih oblika otuđenja, Freud, jer o njemu je riječ, ostao je uglavnom u granicama postojećega građanskog društva. Ali je svojim novim idejama na području psihologije i psihopatologije hrabro dirnuo u neke dotadašnje društvene tabue i pokazao na teške insuficijencije toga istog društva.

Austrijski liječnik *Sigmund Freud* (1856–1939) obogatio je psihologiju i psihopatologiju svojim novim spoznajama o razvoju i funkcioniranju ljudske psihe i osniva novu granu – psihoanalizu. I on je jedan od onih mislilaca koji nije napisao niti jedno filozofskohistorijsko djelo,

457 Karl Federn, *The materialist conception of history*, London 1939, str. 253.

pa čak niti oveću raspravu, ali je svojim radovima, posebno o problemima kulture, veoma mnogo pridonio da ta izrazito historijska problematika dobije neka važna nova osvjetljenja.

Freud je rođen u Freibergu, danas Příboru u Čehoslovačkoj. U njegovu je razvoju bila važna suradnja s J. Breuerom u Beču i prijateljstvo s francuskim neurologom J. Charcotom kojeg upoznaje 1885. u Parizu. Od 1902. je sveučilišni profesor u Beču, 1908. osniva Bečko psihoanalitičko društvo, a kao Židov, nakon nacističke okupacije Austrije, emigrira u London 1938. gdje iduće godine umire.

Freud je u svojim djelima o tumačenju snova, uvodom u psihoanalizu, psihopatologijom svakidašnjeg života i drugima unio niz novih spoznaja o razvoju i funkcioniranju ljudske psihe, osobito o ulozi i djelovanju iracionalnoga, nagonskog, seksualnog sloja ljudskoga duševnog života. Ono što su neki mislioci, što smo već vidjeli i u našim prikazima i razmatranjima, zapazili, tj. da se čovjekov život ne može iscrpiti i protumačiti samo ulogom svjesne, racionalne strane naše ličnosti, nego da se moraju uzeti u obzir i nesvjesni, iracionalni momenti (volja, podsvjesno, strasti itd.), Freud je produbio i stvorio cijelo razrađeno učenje o toj strani ličnosti i djelovanju toga sloja na život pojedinca, osobito u sferi umjetnosti, kulture pa zatim i društva u cjelini.

Freud je naročito uočio i naglasio ulogu seksualnosti (libida) u životu čovjeka pa je s tog stajališta pokušao objasniti i nastanak kulture ili civilizacije, što je za njega uglavnom istoznačno. U djelu *Totem i tabu* (zbirka članaka) pokušava objasniti odnose u obiteljima u predcivilizacijskom stanju, pojavu zabrane incesta i ocoubojstva. Totemizam, štovanje predaka najraniji su počeci civilizacije, djetinjstvo čovječanstva. Razdoblje religije je mladost čovječanstva, a razdoblje znanosti i tehnike, čovjekove samosvijesti, njegovo je zrelo doba.

Cjelokupna njegova konstrukcija shvaćanje društva i njegova razvitka zasniva se na koncepciji da postoje dva osnovna nagona u čovjeka: nagon života i nagon smrti, eros i tanatos. Treba odmah naglasiti da Freud pravi oštru razliku između instinkta (koji određuje nepromjenjivo, istoznačno ponašanje životinja) i nagona koji odlikuju čovjeka i na koje djeluje i društvena sredina, te postoji izvjesno oblikovanje i prestrukturiranje nagona.

Svoja razmišljanja o pojedincu i društvu, o kulturi i njezinu represivnom karakteru iznio je Freud u djelu *Budućnost jedne iluzije* (1927). Freud je držao da ljudi, iako ne mogu egzistirati kao pojedinci, ipak osjećaju pritisak i kao neku žrtvu koju od njih zahtijeva kultura kako bi im omogućila zajednički život. Čovjek bi, zapravo, pomislio kako je potrebno da se kultura odrekne prisile i suzbijanja nagona da bi se ostvario novi i mnogo sretniji život. Pitanje je može li se takvo jedno zlatno

doba uopće ostvariti. "Izgleda nam vjerojatnije da se svaka kultura mora izgrađivati na prisili i na odricanju nagona; ne čini se baš sigurnim da će prestankom prisile većina ljudskih individua biti spremna na sebe preuzeti vršenje rada koji je potreban za zadobivanje novih životnih dobara. Mislim da čovjek mora računati s činjenicom da u svim ljudima postoje destruktivne, dakle antisocijalne i antikulturne tendencije i da su one u velikog broja osoba dovoljno jake da odrede njihovo ponašanje u ljudskom društvu."[458]

Kulturni poredak se može održavati samo izvjesnom mjerom prisile upravo zato što se ljudi spontano ne oduševljavaju za rad i što argumenti ne mogu ništa protiv njihovih strasti. Vjerojatno je da će izvjestan postotak čovječanstva uvijek ostati asocijalan (zbog prirođenih bolesnih svojstava ili prevelike snage nagona), no ako se "dogodi samo to da današnja većina, neprijateljska kulturi, spadne na jednu manjinu, postiglo se veoma mnogo, vjerojatno sve što se uopće dade postići."[459]

Zastrašujuće veliki broj ljudi je nezadovoljan kulturom, osjeća je kao jaram i želi ga zbaciti. Neki idu tako daleko da o kulturi i ograničenju nagona ne žele ni čuti. U tom kontekstu treba gledati i razumjeti ulogu religije. Bogovi treba da odagnaju strahove prirode, pomire čovjeka s okrutnošću sudbine, osobito s onom koja se očituje u neumitnosti i neizbježnosti smrti i da, na kraju, pruže naknadu za patnje i odricanja koja su ljudima nametnuta zajedničkim kulturnim životom.

Ali religija nema više isti utjecaj na ljude kao prije. Ne zbog toga što su se njezina obećanja umanjila, nego zato što je manje uvjerljiva. Razlog te promjene je razvoj i učvršćenje znanstvenog duha u gornjim slojevima društva. Taj se proces ne može zaustaviti. "Što je ljudima pristupačnije blago našeg znanja, tim više se širi odmetništvo od religijskog vjerovanja, isprva samo od njegovih zastarjelih, dvosmislenih izdanja, a zatim i od njegovih fundamentalnih pretpostavki."[460]

Za razliku od vjere kao iluzije (bez obzira na to koliko je ona još danas potrebna) znanost nije iluzija, i to pokazuje svojim velikim uspjesima. Određene mijene, napuštanje određenih stajališta koja su za

458 Sigmund Freud, *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb 1986, str. 317.

459 S. Freud, *ibid.*, str. 319.

460 S. Freud, *ibid.*, str. 347. U kasnijem djelu o nelagodnosti u kulturi Freud je karakter i funkciju religije ovako opisao: "Religija škodi toj igri izbora i prilagođavanja jer nameće svima na isti način svoj put za postizanje sreće i zaštitu od patnji. Njezina tehnika, koja ima kao pretpostavku zastrašivanja inteligencije, sastoji se u podcjenjivanju vrijednosti života i pogrešnom izopačavanju slike realnog svijeta. Po tu cijenu, prisilnom fiksacijom jednoga psihičkog infantilizma i uvlačenjem u masovno ludilo, religija uspijeva mnoge ljude poštedjeti individualne neuroze. Ali ništa više..." (S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a. Main 1994, str. 51.)

jedno vrijeme bila istina itd. ne dovodi do zaključka o nemoći ili pukoj relativnosti. "Obrati u znanstvenom mišljenju predstavljaju razvoj i napredak, a ne prevrat... Ne, naša znanost nije nikakva iluzija. Ali bi iluzija bila vjerovati da možemo negdje drugdje dobiti to što nam ona ne može pružiti."[461]

Najsvestranije je Freud iznio svoja filozofskohistorijska, kulturološka i socijalnopsihološka razmišljanja i poglede u svom djelu *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Freud započinje svoje djelo jednim od primarnih filozofskih pitanja – s pitanjem o svrsi života i misli da se s odgovorom ne može pogriješiti. Ljudi "teže za srećom, žele da postanu sretni i da takvi ostanu. Ta težnja ima dvije strane: pozitivan i negativan cilj – s jedne strane želi odsutnost bola i neugode, a s druge strane doživljavanje snažnih čuvstava ugode. U užem smislu riječi, 'sreća' se odnosi samo na ovo drugo."[462]

Međutim, i pitanje i doživljavanje sreće je ambivalentno. Svako iznenadno zadovoljenje jako nagomilanih potreba moguće je samo kao epizodni fenomen. Svako produžavanje takve situacije daje samo osjećanje mlake ugodnosti. Naše mogućnosti sreće su ograničene našom konstitucijom, tako da možemo uživati samo u kontrastu, a u stanju veoma malo.

Tri su izvora naših patnji: premoć prirode, slabost i trošnost našega tijela, i nesavršenost ustanova koje upravljaju društvenim životom od obitelji do države. Naročito ne želimo prihvatiti ovaj treći izvor jer ne možemo shvatiti zbog čega ustanove koje smo sami stvorili, ne bi bile upravo za našu dobrobit i zaštitu. "Vidjelo se da čovjek postaje neurotičan jer ne može podnijeti opseg odricanja koje mu je nametnulo društvo radi svojih kulturnih ideala, te se iz toga zaključilo da bi otklanjanje ili znatno smanjenje takvih zahtjeva značilo povratak mogućnosti sreće."[463]

Prvo se pokazuje da vlašću nad prirodom nismo postigli očekivanu sreću te se može zaključiti da vlast nad prirodom nije jedini preduvjet ljudske sreće, pa prema tome nije niti jedini cilj kulture. A pod "kulturom" Freud podrazumijeva "cjelokupni zbroj dostignuća i ustanova, u kojima se naš život udaljava od života naših životinjskih predaka i služi dvjema svrhama: zaštiti čovjeka od prirode i uređenju odnosa među ljudima."[464]

Kulturalni element se za Freuda pojavljuje u trenutku pokušaja da se urede društveni odnosi. Zajednički život je moguće tek kad se saku-

461 *Ibid.*

462 S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a. Main 1994, str. 42.

463 S. Freud, *ibid.*, str. 53.

464 S. Freud, *ibid.*, str. 55-56.

pi izvjestan broj ljudi koji je jači od svakog pojedinca. Zamjena moći pojedinca zajednicom odlučan je korak za kulturu, a osobna sloboda nije proizvod kulture jer je postojala još u većem opsegu i prije. S razvojem kulture sloboda doživljava ograničenja pa je težnja za slobodom stalni fenomen postojanja kulture. Izgleda da se nikakvim utjecajima ne može čovjeka pretvoriti u termite i zato će čovjek uvijek braniti osobnu slobodu pred voljom mase. Zato postoji i sublimacija nagona, što je posebna crta kulturnog razvitka koja omogućuje da više psihičke djelatnosti (znanstvene, umjetničke, itd.) postignu tako značajnu ulogu u kulturnom životu.

U kolikoj mjeri je kultura izgrađena na odricanju nagona, gotovo je nemoguće sagledati. To odricanje zbog kulture gospodari prostranom oblašću socijalnih odnosa ljudi i uzrokom je neprijateljstava protiv kojih se sve kulture moraju boriti. Ali ovo su još u velikoj mjeri neistražena područja koja čekaju mnoga istraživanja i promišljanja. Tako npr. "totemistička kultura počiva na ograničenjima, koja su oni morali nametnuti jedan drugome radi održavanja novog poretka. Tabu propisi bili su prvo 'pravo'. Zajednički život ljudi bio je, dakle, dvojako zasnovan prisilom na rad, što je nametala nametnuta nužda izvana, i silom ljubavi zbog koje se muškarac nije htio lišiti seksualnog objekta u ženi, a žena djeteta, od sebe otrgnutog dijela. Eros i Ananke su postali i roditelji ljudske kulture."[465]

Ljubav je svakako osnova kulture. Ljubav kao seksualno zadovoljenje i ljubav sa zaprečenim ciljem (prema djeci, kao nježnost itd.) djeluju i izvan obitelji i uspostavljaju nove veze među ljudima. Genitalna ljubav vodi osnivanju novih obitelji, a ljubav sa spriječenim ciljem uspostavi prijateljstava što je za funkcioniranje kulture od velikog značenja. "Ali u toku razvoja odnos ljubavi prema kulturi gubi svoju jednoznačnost. S jedne strane ljubav se suprotstavlja interesima kulture, a s druge strane kultura ugrožava ljubav osjetnim ograničenjima."[466]

Prvo se pokazuje sukob obitelji i veće zajednice, jer obitelj neće ispustiti jedinku. Filogenetski stariji način života opire se da ga ne bi smijenio onaj kasniji kulturni stečeni. Zatim žene dolaze u sukob s kulturnim stremljenjima, baš one koje su svojim zahtjevima ljubavi postavile temelj kulture. Žene zastupaju interese porodice i seksualnog života, a kulturna djelatnost postaje sve više stvar muškarca. Kultura im postavlja sve teže zadatke, primorava ih da sublimiraju nagone, što je ženama mnogo teže. Kako jedinka nema bezgranične količine psihičke energije, ona mora mudro raspodijeliti svoj libido. Sve što utroši u kul-

465 S. Freud, *ibid.*, str. 66.

466 S. Freud, *ibid.*, str. 68.

turne svrhe, najvećim dijelom oduzima od žene i seksualnog života. "Tako se zbog zahtjeva kulture žena osjeća potisnutom u pozadinu, i stupa prema njoj u neprijateljski odnos. Od strane kulture je tendencija da ograniči seksualni život ništa manje očevidna od druge da proširi krug kulture. Već prva faza kulture, totemizam, donosi zabranu incestuoznog izbora objekta, što je možda najteže osakaćenje koje je ikad pretrpio čovječji ljubavni život u toku vremena. Tabu, zakoni i običaji postavljaju nova ograničenja koja pogađaju i muškarce i žene."[467]

Monogamija, zabrana svih drugih seksualnih odnosa koji nisu heteroseksualni itd. – sve su to ograničenja jer je ljubav odnos između dvije osobe, gdje je treća suvišna i smeta, a kultura počiva na vezama između većeg broja ljudi. Kultura inače nastoji sve ljude povezati libidonoznim vezama, ali ponajviše sa zaprečenim ciljem da bi prijateljstvom ojačala društvene veze. "Da bi se ostvarila ova nastojanja, neminovno je ograničenje seksualnog života. Nama nedostaje uvid u tu nužnost koja tjera kulturu na taj put i čini je suparnicom seksualnosti. Mora da se radi o nekom ometajućem faktoru koji još nismo otkrili."[468]

Osim toga, kod čovjeka postoji agresivni nagon te kultura mora sve učiniti da ga sputa. Otud ograničenje seksualnog života i ideala da treba voljeti bližnjega kao samoga sebe. Kad komunisti misle da su otkrili puteve za otklanjanje zla, a to je dokidanje privatnog vlasništva, u zabludi su da su time postigli cilj. To su, zapravo, neodržive iluzije. "Dokidanjem privatnog vlasništva oduzima se ljudskoj želji za agresijom jedno od njezinih oruđa, sigurno značajno, ali svakako ne i najznačajnije. To ni malo ne mijenja razlike u moći i utjecaju, koje agresija zloupotrebljava za svoje namjere, pa ni njezinu suštinu. Nju nije stvorilo vlasništvo..."[469]

Agresivnost je vladala i u vremenima kad je imovina bila veoma oskudna, a ako nju ukinemo, preostaje ipak povlastica koja proistječe iz seksualnih odnosa, što mora postati izvor najveće mržnje i neprijateljstva. Ako bismo i tu povlasticu otklonili potpunom slobodom seksualnog života, onda ne bismo mogli predvidjeti daljnji razvoj, ali sigurno je da bi ga i tamo pratilo to nenarušivo svojstvo ljudske prirode. Kultura dakle zahtijeva žrtve i u pogledu seksualiteta i u pogledu agresivnosti.

Freud je bio uvjeren da je sklonost agresivnosti jedan od osnovnih, samostalnih nagona u čovjeka i da je zato i najveća prepreka kulturi.

467 S. Freud, *ibid.*, str. 69.

468 S. Freud, *ibid.*, str. 73.

469 S. Freud, *ibid.*, str. 78. Vidi o ovim pitanjima djelo H. Dahmera, *Pseudonatur und Kritik*, Frankfurt a. Main 1994. Dahmer je vrsni poznavalac i Marxa i Freuda.

Negdje u toku pisanja ovoga djela, kaže Freud, rodila se misao da je kultura naročiti proces koji se odvija među ljudima. Taj je proces u službi erosa i teži sakupiti izdvojene pojedince, a poslije obitelji, plemena, narode i nacije u velike cjeline. “Zbog čega se to mora dogoditi, mi ne znamo; a to je baš djelo erosa. Čovjekove skupine mora da su međusobno povezane libidonoznim vezama; neće ih održati zajedno samo nužda ili prednosti radne zajednice. Ali ovom programu kulture opire se prirodni ljudski nagon agresije, neprijateljstvo jednoga prema svima i svih prema jednom. Taj nagon agresije potomak je i glavni predstavnik nagona smrti, koji smo pronašli iz erosa i koji s njim dijeli vlast nad svijetom. A sada smatram da nam nije nepoznat smisao razvoja kulture. Ona nam mora pokazati borbu između erosa i smrti, nagona života i nagona razaranja, kako se ona odigrava među ljudima. Takva borba je najbitniji sadržaj života uopće, pa se zato i razvoj kulture može kratko označiti kao borba ljudskog roda za život. I ovu borbu giganata žele naše dadilje ublažiti ‘nebeskom uspavankom’”.[470]

Kultura savladava opasnu želju za agresijom time što je slabi, razoružava i posredovanjem jedne njegove unutrašnje instancije (internaliziranjem) nadzire. Stvara se osjećaj krivice i savjesti, a njihovi korijeni su strah od autoriteta i poslije nastali strah od Nad-ja. Prvi prisiljava da se odustane od zadovoljenja nagona, a drugi traži i kažnjavanje, jer se zabranjene želje ne mogu pred Nad-ja sakriti. Erotični nagon zahtijeva da kultura ujedini ljude u čvrsto povezanu masu, a ona to postiže samo neprekidnim pojačavanjem osjećanja krivice. Ako je kultura nužni put razvoja od porodice k čovječanstvu, onda je s njom povezano stalno jačanje osjećanja krivice, možda i do nepodnošljivih razmjera. Cijena kulturnog napretka plaćena je gubitkom uživanja sreće zbog jačanja osjećanja krivice. Ta je tvrdnja krajnji rezultat moga istraživanja, pisao je Freud. U individualnom razvoju glavni je naglasak na egoističnom ili težnji za srećom, dok se kulturna težnja zadovoljava ulogom ograničavanja. U procesu kulture je stvaranje cjeline od ljudskih individuuma svakako najvažniji zadatak, te je usrećivanje potisnuto u pozadinu. Prema tome individualni i kulturni razvoj su suprotstavljeni i izgleda da to potječe od nesuglasice oko vladanja nad libidom, ali ostavlja mogućnost ličnosti da postigne poravnanje. Sve to otežava život pojedinca, a kako će biti u budućnosti ne može se znati. Možda bi se moglo reći i da je cijeli ljudski rod s obzirom na ta proturječja postao neurotičan.

Freud je svoje djelo završio ovim riječima: “Čini mi se da je pitanje sudbine ljudskog roda hoće li i u kojoj mjeri kulturnom razvoju poći za rukom da ovlada smetnjom u životu u zajednici koja je nastala zbog

470 S. Freud, *ibid.*, str. 85-86.

ljudskog nagona agresije i nagona samouništenja. U vezi s tim izgleda da današnje vrijeme zaslužuje posebnu pažnju. Ljudi su sada toliko ovladali prirodnim silama da bi se pomoću njih mogli s lakoćom međusobno istrijebiti do posljednjeg. Oni to znaju, otuda i jedan dobar dio njihova sadašnjeg nemira, njihove nesreće, strahovanja. Nadajmo se da će ona druga iz para 'nebeskih sila', vječni eros, učiniti napor da se održi kao pobjednik u borbi sa svojim također besmrtnim protivnikom. Ali tko može predvidjeti uspjeh i ishod?"[471]

Freudovo djelo je prvenstveno značajno za medicinske i psihološke znanosti te je u 20. stoljeću bilo u središtu pažnje, i kritike i odobravanja. Jednako su tako njegovi originalni rezultati za svako socijalno filozofsko i kulturno filozofsko istraživanje nezaobilazni. Oštroumnost i lucidnost Freudovih uvida i razmišljanja veoma mnogo pridonose razumijevanju cjelokupnoga kompleksa koji zovemo čovjekova zajednica i historija. Mnogi ljudski sukobi, drame i tragedije – što osobito dolazi do izražaja u umjetničkim djelima – postaju jasniji i razumljiviji jer čovjek, postavši historijskim i socijalnim bićem, nije prestao biti i biološkim i organskim.

Freud je, međutim, kao i većina ljudi u prirodnim znanostima koji se upuštaju u razmišljanja i objašnjenja historije, precijenio doseg primjene tih spoznaja. Ljudska historijska zajednica i njezin razvoj je, kao što smo to već više puta vidjeli, posebna sfera bivstva. I koliko ona god nosi u sebi i svoju organsku prošlost, ne može se objasniti samo njezinim zakonima ili kategorijama. Freudu su, kao i mnogim njegovim kolegama iz područja prirodnih znanosti, ostale izvan domašaja one kategorije, zakonitosti i fenomeni koji ne pripadaju organskom, nego upravo tome novom historijskom svijetu i s kojima se taj "novum" tek i može objasniti. To ne znači da treba umanjivati značajne rezultate Freudovih istraživanja, nego se njima treba primjereno koristiti i primjenjivati ih. Jer, ako je historija čovjekovo djelo, treba razumjeti i to biće koje zovemo čovjekom da bismo uopće mogli govoriti i raspravljati o ljudskim odnosima.

Završimo ovo razdoblje u Njemačkoj s još nekoliko kratkih prikaza nekolicine autora koji su rješavali ta pitanja historije i njezina smisla.

Godine 1931. objavio je *Hartmut Piper* (1878–1961) raspravu *Die Gesetze der Weltgeschichte*. Ako ovaj rad, piše na početku svoga djela Piper, i nije otkrio neke nove zakone i historijske sveze, ispunit će veliku prazninu i dobro će doći njemačkom narodu koji je "razoružan, porobljen i ispijen", posebno ako uzmemo zakonitosti razvoja Indije. Situacija Indije prije prodora muslimana veoma je slična ovoj našoj evropskoj

471 S. Freud, *ibid.*, str. 108.

situaciji, kao što je i grčka prije Makedonaca ili kineska prije mandžurske vladavine.

Piper želi dati objašnjenje sa stajališta "Völkerbiologie". Prethodnici ove metode po njemu su bili Goethe, Oldenberg, Lamprecht, Majumdar, Goetz i dr., samo što je njima nedostajala završna sinteza. Ovo "narodnobiološko" shvaćanje historije čini po njegovu mišljenju duboku revoluciju osnova naših historijskih i duhoznanstvenih shvaćanja i zato se ne treba očekivati neka brza pobjeda. On unaprijed oprašta mnogim svojim kritičarima jer nije jednostavno odmah shvatiti temeljnu ideju ove revolucionarne koncepcije.

Piper polazi od stajališta da je svaka pojava ujedno element i proizvod kozmičkoga reda, tj. njegovih općih i apstraktnih zakona i odnosa i zato bitno srodna i usporediva s ostalim pojavama. Tvrdnja da su razne kulture bitno neusporedive, znači da su one bile izvan svjetskog poretka i svjetskih zakona.

Zakoni indijskog razvoja su ujedno opći zakoni razvoja i svih ostalih kultura. Indijski razvoj se dijeli: prvo, na staroindijsku kulturu koja ima nekoliko razvojnih faza: patrijarhalno djetinjstvo, skolastičku mladost, individualističku ranu zrelost, nacionalističku punu zrelost, imperijalističku kasnu zrelost, socijalističku starost i na kraju senilni marazam. Drugo veliko razdoblje je srednjoindijska kultura koja ima iste zakonitosti kao prvo razdoblje; konačno, treće veliko razdoblje je novoindijska kultura koja je došla do pune nacionalističke zrelosti. Ta zakonitost razvoja indijske kulture je u biti adekvatna razvoju evropske kulture.

Iste godine je *Joseph Bernhart* objavio djelo *Sinn der Geschichte* koje je teološko-filozofski zasnovano. U prvom dijelu Bernhart je dao kratki sumarni pregled filozofskohistorijskih koncepcija od antike do početka 20. stoljeća. Kao teološkom misliocu, i njemu je alfa i omega u razumijevanju svijeta i čovjeka metafizika i teologija historije. Za njega u ovostranosti nema definitivnog rješenja, rješenje historijske enigme je samo u nadhistorijskom. Biblija je objava Božja "*pa historija objave postaje objava smisla cijele historije*."[472]

Historija je dvostruko uvjetovana: prvo, božanskom prazakonitošću i praodređenošću života i drugo, bezgraničnom slobodom stvorenoga, konačnog duha. Svoje djelo je završio ovim riječima: "Historija je carstvo čovjekove pripadnosti i dužništva u carstvu Božjem u vremenu. Ako je to njena suština, ona nema drugi smisao – nego slavu Boga. Taj smisao ispunjava, prihvaćajući ili ne, čovječanstvo na svom putovanju po prašini historije."[473]

472 Joseph Bernhart, *Sinn der Geschichte*, Freiburg in Breisgau, str. 108.

473 J. Bernhart, *ibid.*, str. 143.

Početkom tridesetih godina objavio je *Karl Heussi* (1877–1961) omanje djelo o krizi historizma (*Die Krisis des Historismus*, 1932. godine). Djelo je, zapravo, prošireno predavanje koje je Heussi održao lipnja 1929. na Saskoj crkvenoj konferenciji i Jenskom naučnom društvu.

Heussi misli da se pojam "historizam" javlja prvi put kod ekonomista Adolfa Wagnera u njegovoj knjizi *Grundlegung der politischen Ökonomie* (1892), kad kritizira G. Schmolera i mlađe znanstvenike zbog njihova "historizma". Navodeći izvjestan broj imena koja su se na različit način bavila ovim problemom ili su zastupala historizam (J. Schmidt, K. Lamprecht, G. Simmel, E. Troeltsch i dr.), Heussi zaključuje da on razumije pod pojmom historizam "*pisanje historije oko 1900. godine*"[474], kada je u borbi s takvim razumijevanjem i pisanjem historije nastao taj pojam. On ne misli na pojedinačna djela i autore nego govori o tipičnim obilježjima te faze pisanja historije, a ona su sljedeća: "Jedan određeni stav prema problemu objektivizam–subjektivizam, potpuno svrstavanje svih historijskih veličina u obuhvatne sveze, predodžba neprestanog razvoja i ograničenje historije na svijet imanencije."[475]

S obzirom na ove karakteristike historizma Heussi misli da kriza historizma između dva rata postoji kao *kriza historijskog* mišljenja u godinama nakon svjetskoga rata. Sam pojam "historizam" je nerasvijetljen i maglovit, i to je također dovelo do zbrke u duhovnoj situaciji između 1920. i 1930. godine. U vezi s tim opet se osvrće na mnoge mislioce toga vremena koji su tretirali tu problematiku (Troeltsch, Dilthey, Scheler, Freud, Rothacker, Breysig, Lessing, Mannheim, Heidegger i dr.), slažući se s mišljenjem C. H. Beckera da je razdoblje historizma prošlo i da se svijest vremena promijenila u odnosu prema historiji.

Raspravljajući i o pojmu "historija", Heussi zaključuje da nije uopće potrebno staviti u pitanje historiografiju. Nema dualizma historija i sistematika. Burna vremena traže više kulturnu sintezu, a mirna vremena tendenciju za kontemplacijom. Ipak, Heussi nije mogao poreći da se "historijski relativizam u ovdje mišljenom smislu krizom historizma dalje probio neslomljen i nepromijenjen"[476] i da je historijski smisao za mijenu svih stvari ojačao u posljednjim desetljećima.

Heussijeva studija o historizmu je korisna u tom smislu što se može dobiti dosta dobar uvid u stanje te problematike od kraja 19. stoljeća do tridesetih godina 20. st., kao i uvid u važnost historizma za razumijevanje historijskog bivstva, ali uz napomenu da Heussi nije

474 Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus*, Tübingen 1932, str. 20.

475 K. Heussi, *ibid.*, str. 20.

476 K. Heussi, *ibid.*, str. 77. Vidi oštru kritiku Heussiovih pogleda u djelu A. Wittkau, *Historismus* (1992).

prihvaćao i negaciju svake metafizike koja je imanentna svakom historizmu.

Othmar Spann (1878–1950), austrijski filozof, sociolog i ekonomist, rođen u Beču, sveučilišni profesor u Brünnu i Beču. Godine 1932. objavio je djelo *Geschichtsphilosophie* u kojemu je iznio svoju koncepciju “univerzalizma”. Na početku djela Spann kaže da ta knjiga “zahtijeva od čitaoca hrabrost duha.”[477] S obzirom na to kako je tu svoju koncepciju utemeljio i razvio, nikakva hrabrost duha zbilja nije bila potrebna.

Spann pravi oštar rez jer za njega postoje dva bitno različita shvaćanja: historija shvaćena kao priroda i historija shvaćena kao duh. Prirodoznanstveno shvaćanje historije vodi ne do historije, nego do pojma mehanizma (Buckle, Comte, Spencer, Darwin, Haeckel i dr.). Ako je pisanje historije moguće, onda historija ne može biti samo neko materijalno, prirodno zbivanje, nego mora biti duhovno zbivanje. Tom dokazivanju, veoma jednostranom suprotstavljanju idealizma i naturalizma, on i posvećuje knjigu.[478]

Cijela njegova interpretacija ove problematike je veoma pojednostavnjena pa su zato na udaru najprogresivniji mislioci na teorijskom i na socijalnom planu. Ako npr. i priznaju da je Marxovo djelo pravilno ukazalo na ekonomske faktore u historiji, činjenica da “građanski” historičari povezuju historijska zbivanja s ekonomskim procesima, za Spanna je samo dokaz “kako je duboko pala naša cjelokupna njemačka izobrazba.”[479] Tako radikalno negativan odnos prema nekim od najznačajnijih mislilaca na području filozofije (a to su za njega svi naturalisti, materijalisti, pozitivisti i dr.) morao je rezultirati u nekim idealističkim nebulozama i nazadnosti. Jer, ako netko u 20. stoljeću oživljuje ideje mistika i mitologa, od srednjovjekovnih do kasnoga Schellinga i Baadera, kao što čini Spann, onda je sigurno da je njegov filozofski vlak zalutao.

Prema tome nasuprot teze, kaže Spann, da je historija priroda, treba postaviti tezu da je historija duh. Spannu uopće ne pada na pamet da historiju čine konkretni, prirodni ljudi koji misle, osjećaju itd., pa se može i mora postaviti teza da je historija i priroda i duh, ako ćemo se izražavati tim kategorijama. Zato za Spanna polazna točka ne može biti

477 Othmar Spann, *Geschichtsphilosophie*, Graz 1970, str. 5.

478 Vidi O. Spann, *ibid.*, str. 69.

479 O. Spann, *ibid.*, str. 28. U svojoj idealističkoj i antidemokratskoj intransingentnosti Spann je u tom duhu pisao: “Materijalistička filozofija historije nije mogla niti razviti pojam historije, ona nije mogla niti kazati nešto istinito o toku historije; ona nije mogla niti izgraditi neki postupak koji bi poslije mogao biti primijenjen na istraživanje.” (O. Spann, *ibid.*, str. 33)

"'*razumijevanje' nego cjelina sama čini polaznu točku.*"[480] Historija je ono što se iz prošlosti ne može u potpunosti objasniti. Historija nije samo obično "protjecanje" (Ablauf), jer je ono mehaničko, nemisaono. Historija je duh, a duh se ne može iz prošlosti, kao svojih uvjeta, jednoznačno objasniti. Duh je sloboda, bez slobode nema historije, pa je zato historija uvijek jednokratna.[481]

Ako je to historija, onda je potreban i jedan nadpojam u kojemu sve to nalazi svoje mjesto. "Taj nadpojam (Oberbegriff) koji je ujedno svodi na njezine zajedničke korijene, jest *pojam cjeline* i njezino raščlanjivanje (Umgliederung)."[482] A to se raščlanjivanje ne sastoji u tome da se ova cjelina raščlanjuje onakva kakva je bila, nego se uvijek zbiva neko novo raščlanjivanje. Prakategorija svakog postojanja u vremenu je *raščlanjivanje* i sva historija je "raščlanjivanje jedne cjeline: države, života duha, naroda, čovječanstva, konačno pojedinca kao člana svih tih i drugih cjelina."[483]

Naglasimo odmah, što smo imali prilike već upoznati u ovom mom djelu, da je kategorija "cjeline", "totaliteta" kategorija bez koje se ni društvo ni historija ne mogu u potpunosti objasniti i razumjeti. Ali je ta kategorija kod Spanna svedena samo na duhovnost, te su cijela historija i njezino proturječno, interesno, utilitarno, materijalno itd. zbivanje u velikoj mjeri ostali u zraku.

Ova pozicija vodi Spanna do izvjesne mistike i socijalne nazadnosti. Jedno je od njegovih bitnih stajališta, nasuprot cijelom modernom znanstvenom iskustvu, da duh nije mogao nastati iz materije, kao ni čovjek iz životinje. Razdoblje kad je Zemlja bila nenastanjena još ne dokazuje da duh nije tamo gdje su se zbivala prirodna događanja. Što mi dublje ulazimo u promišljanje historije, dolazimo do zaključka da "svjetska povijest ima nadsvjetske preduvjete, svjetsko zbivanje i predsvjetsko bivstvo stoje u nekakvom odnosu među sobom! Historija nije doduše stvorena 'u nebu', ali je zasnovana. Stvaralačko, što cijeloj historiji leži u osnovi, zahtijeva pod svim okolnostima taj zaključak."[484]

I tu mu je nezaobilazan i primjeran stari Schelling, koji je "nadmoćan Hegelu", kao i teološke filozofije historije Augustina, Joachima Flore i sve druge koje razlikuju razdoblja Oca, Sina i Duha, koliko sve one iz unutrašnjih razlika trojstva objašnjavaju vremensko odvijanje historije. Zato je pitanje može li ovaj pokušaj razumijevanja uspjeti. "Mi

480 O. Spann, *ibid.*, str. 71.

481 O. Spann, *ibid.*, str. 72-76.

482 O. Spann, *ibid.*, str. 81.

483 O. Spann, *ibid.*, str. 117.

484 O. Spann, *ibid.*, str. 332.

odgovaramo: tko se usudi pokušati, misli premalo o bogu i o svijetu. Stvaralaštvo, koje djeluje iza svijeta, izbija iz dubina, kojima nitko ne može shvatiti osnovu."[485] Ako se preko udubljivanja, zanesenosti i ekstaze može prodrijeti u te dubine, ipak to ne iscrpljuje osjećajnu osnovu ekstaze. Ona se ne može prevesti na jezik raščlanjenog bivstva.[486]

Spann razlikuje "prastvaranje" koje je neposrednost i stvaranje boga kao samoga sebe, a daljnje stvaranje je samo nastavak prvog. Prastvaranje stvara samo neposredno i ostaje kod sebe. Bog stvara samo jedno djelo – dušu, duhovnu osnovu. Sve drugo su posljedice koje same od sebe proizlaze. U duhu postoje sve te razlike i kad se one uzbude nastaje svijet. "*Uzbuđenje duha je postanak svijeta.*"[487]

Historija je dakle raščlanjivanje i preoblikovanje duha, i to je najviši zakon historije. A on je dan u religiji i filozofiji. Historija religije i historija filozofije su srce, središte svjetske historije. Već su, po Spannovu mišljenju, i Schelling, Hegel i Baader u svojoj filozofiji historije otkrili religiozno-mistično kao srž historije. Naš je zaključak da religiozno i metafizičko imaju prednost pred svim drugim sadržajima objektivnoga i subjektivnog duha. Metafizika je mišljenje apsolutnog, a religija je osobni odnos prema tom apsolutnom, tako da između religije i metafizike ne postoji neka oštra i bezuvjetna razlika. Što se ljudski duh više udubljuje, što bliže dolazi svojoj ekstatičkoj osnovi, to se više približava vječnosti, to više polazi historija u vječnost. Historija ne završava odjednom, nego sve jačim ulaženjem vječnosti. I tako budućnost postupno odnosi pobjedu nad prošlošću. Tek kad cjelina dostigne svoj cilj, kad se preobrazi u više završno stanje, tek tada čovječanstvo ima povijest.

Čovjek ima duboko osjećanje o svetosti zbivanja. Jer osnova svijeta je bog. "Bog hoće u stvaranju samoga sebe i zato može i svijet samo boga htjeti. To je mistična srž svake historije. I u podvojenju se pokazuje da mi nismo djelovali samo za sebe, nego za cjelinu i za boga, gospodara žetve."[488]

To su završne misli O. Spanna koji je, kako vidimo, završio u teologiji i mistici. Spann je pojam "univerzalizma", "totaliteta", stavio u središte svoje interpretacije historije. To je svakako, kako već rekosmo, danas neizbježiv pojam za shvaćanje historijskoga i društvenog zbivanja. Ali taj pojam je odavna "otkriven" pa je već Hegel pisao da je "cjelina istina". A nakon njega su mnogi u središte svojih razmatranja stavljali tu kategoriju, sve do našega vremena (Durkheim, Lukács, Weber, Scheler

485 O. Spann, *ibid.*, str. 333.
486 O. Spann, *ibid.*, str. 333.
487 O. Spann, *ibid.*, str. 348.
488 O. Spann, *ibid.*, str. 387.

i dr.), samo što nisu na toj osnovi došli do nazadnih političkih shvaćanja kao Spann, kome je ta kategorija poslužila da zaključi o nužnosti totalitarne države i takvog nedemokratskoga svijeta.

U Tübingenu je 1933. *Franz Böhm* (1903–1945) objavio svoju disertaciju *Ontologie der Geschichte* u kojoj naglašava da filozofija historije ima najkompleksniji predmet istraživanja. Njegova je intencija da odgovori na pitanje o "*ontološkoj mogućnosti* historije uopće i pokušava s kritičko-transcendentalnom metodom odrediti sam historijski objekt."[489] Njemu nije bitna spoznaja historije nego kako je historija sama moguća. Polazeći od Kanta i Rickerta, naročito njegova djela *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie* (1930), Böhm smatra da ta ontologija hoće kroz teorijske forme prodrijeti do bivstva (Sein) historije. Ona hoće heterologički prodrijeti od oblika bivstva do materijalnih uvjeta. Zadaća mu je spoznaja jedne metafizičke "konstrukcije" povijesnog. U njoj se moraju objasniti izvanracionalni korijeni povijesnosti, ali bez pomoći nekoga metafizičkog principa. Kao metalogička teorija ona je također protiv logicističkoga i metafizičkoga konstruktivizma.[490]

Prvo poglavlje posvećuje Kantu i problemu historije, a u drugom razmatra metalogičku konstituciju historije, tj. problem apriornosti uvjeta povijesnosti same koji ne mogu biti povijesni. Pitanje o smislu povijesnog dovodi nas do postavljanja pitanja o kritici rasudne moći (Urteilskraft). Time dolazimo u blizinu estetskoga i teleološkog problema, što znači da se odvoji povijesno "bivstvo" od umjetničkog i teleološko-organskoga "bivstva".

Zajedničko je svim tim trima oblicima bivstva metalogičko porijeklo. Ali "ako usporedimo umjetničku i teleološku formu bivstva s povijesnom, treba ponajprije naglasiti da se prve kao *zatvoreni* totaliteti suprotstavljaju *beskonačnom* totalitetu povijesnog."[491]

Jedna "organologija" historije promašuje "bivstvo" povijesnog, jednako tako i "esteticizam" i "intuicionizam". Oni koji to zastupaju vide neku analogiju među tim formama bivstva, ali oni tu parcijalnu jednakost objekata pretvaraju u totalnu. "Namjera ovih izvođenja je postignuta, ako je postalo očito da tri opasnosti načelno prijete uvidu u bit povijesnog: esteticizam, intuicionizam i organologija. Sva ta tri tuma-

489 Franz Böhm, *Ontologie der Geschichte*, Tübingen 1933, str. 2.

490 Vidi F. Böhm, *ibid.*, str. 7-8.

491 F. Böhm, *ibid.*, str. 39. Böhm ovaj stav objašnjava time da svako umjetničko djelo kao i svaki organizam imaju "mjeru" i svako prekoračivanje te granice, unutar koje oni imaju jedinstvo, razbilo bi umjetnički i teleološki totalitarni karakter. Na primjer, nemogućnost da se iz jedne dobre slike izuzme ili doda neka nova figura itd.

čenja unose u povijesnost momente koji njegovoj 'bivstvenoj' formi ne pripadaju."[492]

Razlike svih "bivstvenih" formi, umjetničkoga, organskog i povijesnog mogli bismo ovako razgraničiti: "Umjetnost predstavlja sintezu kompozicije *izvan* svog vremena, organizam jednu takvu u vremenu, ali *ne po vremenu* i, konačno, povijesno jednu takvu sintezu *u* vremenu i kroz vrijeme."[493] Time smo shematski dobili prvi okvir historijske problematike vremena koji nam može poslužiti kao polazna točka.

Predznanstvena svijest često identificira vremensko i povijesno zbivanje. Međutim, nešto može imati karakter vremenitosti, a da ne bude povijesno. Npr. rast biljke je također vremensko zbivanje, a nije historijsko. Povijesno bivstvo, naprotiv, moramo smatrati samo kao *smisaonu* stvarnost i samo se takvi događaji koji imaju smisao mogu nazvati povijesnim. Zato je od Diltheya nadalje udomaćeno da se spoznaja nesmislenoga bivstva naziva "objašnjenje", a spoznaja smisaonoga historijskog "bivstva" kao "razumijevanje". Böhm, međutim, oslanjajući se na neka Simmelova i Rickertova mišljenja, drži da se "razumijevanje" ne može ograničiti samo na povijesno bivstvo nego "nestvarno, bezvremensko bivstvo." To "bezvremensko" razumijevanje povijesnog je međutim kao smisao nepovijesno, tj. nestvarno.[494]

Zato Böhm misli da se povijesno ne može odrediti niti karakterom *vremenitosti niti razumijevanja*. Od tri problema iracionaliteta, koja smo s obzirom na historijsko-ontološko postavljanje pitanja dobili iz razvoja transcendentalne filozofije "kao iracionalitet zbiljskog-bivstva uopće, kao iracionalitet vrijednosnog-bivstva i kao iracionalitet cjeline u njezinoj posebnosti, ne mogu nam prva dva u svom *izoliranju* dati nikakav uvid u specifičnu strukturu 'povijesnog'. Mi se susrećemo prvi put s *kompleksnim karakterom* historijskog 'bivstva', koje će ontologija morati osvijetliti."[495]

Ontološki oblik povijesnog može se spoznati samo vezom vremenske zbilje s bezvremenskom smislenošću kroz totalitazirajuću sintezu. Pri

---

492 F. Böhm, *ibid.*, str. 51.

493 F. Böhm, *ibid.*, str. 60.

494 Tu Böhm citira kao sretno formuliranje ovoga stava Simmelovu misao: "Ne razumijem Pavla zbog njegova historijskog realiteta, nego takoreći obratno, razumijem od tog realiteta samo sadržaje koji se mogu od njega izdvojiti." (F. Böhm, *ibid.*, str. 62.)

495 F. Böhm, *ibid.*, str. 62. Pod beskonačnim totalitetom ne podrazumijeva Böhm nešto apsolutno neodređeno, nego je njegovo značenje u tome "da se taj totalitet nikad ne može 'ostvariti', ali da je on *mogući* totalitet, ili ako se hoćemo slikovito izraziti, a ipak za povijesno pregnantno: *nastajući totalitet.*" (F. Böhm, *ibid.*, str. 67)

tome nam ostaje da se još uvijek važna problematika vrednota podrobnije istraži. Prirodno vrijeme koje se mijenja prostorom i historijsko vrijeme koje se određuje ostvarenjem vrednota pokazuju se kao dovoljne alternative unutar empirijskoga vremena. Ali "transcendentalno vrijeme je jedno *prvobitno* vrijeme, dok se 'prirodni' i 'historijski' karakter vremena treba označiti kao *nastalo* vrijeme."[496]

Povijesna je time jedna smislena stvarnost tada kada se ona, uz njezinu bezvremensku karakteristiku, sintetički pojavljuje kao uklopljena u cjelinu historijskog "svijeta". "Niti vremensko-bivstvo niti razumljeno-bivstvo ne čini karakter povijesnog. Ali tamo gdje nešto razumljivo nalazi svoje vremensko mjesto u jednoj kompozicijskog sintezi, tada su svi momenti dani, koji obilježavaju historijsko 'bivstvo' kao takvo i odvajaju ga od svih ostalih formi 'bivstva'."[497]

Zato iz karaktera totaliteta povijesnog slijedi da historija mora nužno imati početak, kao što je nemoguće, zbog njezine bitne ontološke određenosti, postaviti neki kraj ili dovršenost kao "cilj" historije. U relaciji običnog vremena bilo bi historijsko zbivanje moguće samo kao prirodno događanje, ali ne kao specifično historijsko. Time što mi cjelinu historije izgrađujemo sintetičko-kompozicijski, dajemo povijesnom "početak" koji je određen ne po vremenu nego od cjeline, ne od nečega izvan historije nego od same historije.[498]

Böhm prelazi ukratko i na problematiku vrijednosnog karaktera historije i na etos historije. S tim u vezi govori o problemu napretka koji određuje kao ekstenzivni, intenzivni i kvalitativan napredak. Ontološka analiza nam pokazuje da je napredak odlika povijesnog. Na pitanje postoji li u historiji napredak "moramo ontološki na taj način odgovoriti, da je historija samo kao *napredujuća* i *kroz* napredak '*historija*', jer napredak pripada 'bivstvu' povijesnog."[499] To, naravno, ne znači da je napredak kontinuiran, koji se nikad ne prekida, što bi bila samo jedna konstrukcija. "Trebanje" historije je usmjereno na takav kontinuirani napredak historije, ali ta "idealna historija" nije zapravo "stvarna historija", jer često nedostaju empirijski uvjeti za ispunjenje tog "trebanja".

Zadržavajući se na problematici prirodnoga i historijskog vremena, pri čemu je za njega historijski "svijet" u biti jedna vremenska "stvarnost" ili "bitna" vremenitost, i kao takva vremenski svijet bezvremenski smislenih sadržajnosti i u tom smislu protivnost empirijskoj stvar-

496 F. Böhm, *ibid.*, str. 63.

497 F. Böhm, *ibid.*, str. 67.

498 F. Böhm, *ibid.*, str. 68.

499 F. Böhm, *ibid.*, str. 132.

nosti. Zato mi doživljavamo empirijsku stvarnost kao uvijek vremenito u vremenu, ali samo historijsko vrijeme možemo doživjeti *kao* vrijeme.

Time uglavnom završava Böhm ovu svoju raspravu zaključujući s time da se u pojam cjeline utječu različiti momenti povijenosti: sinteza kompozicije, povijesna vremenitost, karakter trebanja povijesti i historijski napredak. Njih se zbog tehnike prikaza moralo razdvojeno razmatrati, ali stvarno pripadaju nerazdvojivo zajedno i mogu se odrediti samo u odnosu jednih prema drugima.[500]

U istom je tom razdoblju *Erich Rothacker* (1888–1965) objavio djelo *Geschichtsphilosophie* (1934). Rothacker je bio profesor u Bonnu za područje filozofije i psihologije, a pod utjecajem Diltheya bavio se duhovnim znanostima, filozofskom i kulturnom antropologijom i problemima ličnosti. Do toga je vremena Rothacker objavio *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1920), *Probleme der Kulturanthropologie* (1935) i *Die Schichten der Persönlichkeit* (1938).

Rotchackerovo djelo velikim dijelom pripada filozofsko-kulturnim i psihološko-kulturnim razmatranjima koja se, naravno, nikad ne mogu točno ili potpuno razgraničiti s filozofskohistorijskim. I on pripada onoj liniji tadašnje njemačke filozofije koja je sve snažnije koračala realističkim stazama i koja više nije mogla svoditi čovjeka samo na duhovnost. Jednako tako je povijesnost ljudskog bića već stalna tema te filozofija što govori da je historizam, u najboljim svojim predstavnicima, ostavio neizbrisiv trag. Tako i Rothacker polazi od pretpostavke da je čovjek praktičko biće, da se praktički, djelatno odnosi prema svijetu, te se i njegovu spoznaju ne može objasniti izvan te relacije. Iz toga ujedno slijedi da je naša "*povijesnost* u potpunosti neodvojiva od našeg bića."[501]

Raspravljajući u prvom dijelu svoga spisa o klasičnim sistemima filozofije historije, Rothacker zaključuje da se u historijskom životu čovječanstva ne smije zanemariti: 1. stvar (predmetnost, ideja, norma, vrijednost), 2. tradicija, 3. dinamički faktor životnosti (nacija, grčki čovjek, faustovski čovjek, kulturna duša itd.) sve do životnosti individualne stvaralačke ličnosti, 4. individualno odgovorno djelo te ličnosti,. 5. uvijek postojeća napetost između stvaralačkog života i okoline, 6. zakonita veza između novoga i postojećeg, 7. isto tako izvjestan iracionalni moment stvaralački novoga nasuprot postojećeg, zbog čega se uopće i stvara historija.[502]

500 Vidi F. Böhm, *ibid.*, str. 140.

501 Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie*, Berlin 1934, str. 77.

502 Vidi E. Rothacker, *ibid.*, str. 36.

U daljnjem poglavlju o kulturama kao životnim stilovima raspravlja o djelovanju, položaju, držanju, stilu, tendenciji, mediumu. Kao i Dilthey i donekle Spengler, misli da se najviši izrazi duha ne mogu odvojiti od ukupnog stila života iz kojeg potječu. "Cijeli čovjek i u njemu cijeli duh je historijski nalazač odgovora (Antwortfinder). Velike svjetskohistorijske kulture su mnogostruko podijeljene i diferencirane, ali u njihovu određenom temeljnom držanju i nekoj stilističkoj srži uvijek su u međuzavisnom trajnom odgovoru, s kojim ljudske zajednice odgovaraju s cijelim svojim bivstvom na pritisak svemira."[503]

Rothackerov je zaključak da se s obzirom na cjelokupne probleme kulturnog bivstva radi ponajprije o držanju, ponašanju ljudskih zajednica u kojima se sukobljavanje ljudskih grupa provodi uz pritisak cjelokupnoga svijeta. Za to razumijevanje poslužila je analiza djelovanja (Handlung) kao i pojmova položaja, odgovora, doživljajnog horizonta, svjetonazora itd.

U prethodnim izlaganjima Rothacker je došao do zaključka da se moraju uzeti u obzir kulture kao životni stilovi i spoznati ih u njihovoj barem jedinstvenoj strukturi, a narodi su živi nosioci, stvaraoci i ostvaritelji svega političkog, ćudorednog, kulturnog i duhovnog života u najširem smislu. Ostalo je da se razmotri doživljajna strana ljudskog bivstvovanja, a time i kultura njihovih oblikovanja.

Rothacker polazi od djelatnoga, praktičkog čovjeka. "Čovjek je, mnogo prije nego što on nešto u pregnantnom smislu 'spoznaje', praktičko djelatno biće koje je zabrinuto za svoju egzistenciju i koje se bori za svoj opstanak."[504] On doživljava bližnjega mnogo prije u funkciji prijatelj – neprijatelj nego što ga je "psihološki" spoznao. Pozivajući se na Heideggera, Rothacker kaže da čovjek nauči baratati s oruđem prije nego što ga uzima u spoznajno razmatranje. Ali također ne živi on samo kao djelatno biće, nego jednako tako doživljava neko "što" i "nešto". Tako se stvara njegov svijet. "Čovjek *oblikuje* svoj *svijet*, i on *obrađuje* i *doživljava* svoj *svijet*."[505] Novo nastaje iz novoga htijenja, iz jednoga novog interesa, pa se često drži da je nešto imanentna evolucija, a zapravo je izraz htijenja jednoga novog društvenog sloja ili jedne nove generacije koja je jedinstvena.

Rothacker pripada također, kako sam već rekao, modernoj realističkoj struji u filozofiji. Spiritualizam za njega više nema kredita u ozbiljnom filozofskom razmišljanju. "Čovjek je biće koje za sve što čini bitno zna da je *odgovorno*; on je govoreća životinja obdarena *savješću*. On

503 E. Rothacker, *ibid.*, str. 55.

504 E. Rothacker, *ibid.*, str. 85.

505 E. Rothacker, *ibid.*, str. 85.

ima – to se sada mora odlučno naglasiti nasuprot svim naivnim spiritualističkim učenjima – konstitucionalno biološku egzistenciju, ali on nju preoblikuje svojom principijelnom *odgovornošću i slobodom u moralnu egzistenciju.*"[506] Prema tome nema ni govora o nekom razvoju ili napredovanju objektivnog duha bez odluka i usmjeravajućih pothvata individuuma.

Na kraju Rothacker završava s pitanjem na koje bi buduća znanost o narodu i kulturi trebala odgovoriti: pitanje o pretpostavkama i uvjetima reprezentativnih najviših dostignuća u kojima se jedan narod prepoznaje i doživljava najviši trenutak u kojem on svijetu utisnjuje svoj pečat.

U posljednjem poglavlju pod naslovom "Im dritten Reich" vidi se da je i Rothacker, kao i izvjestan broj njemačkih intelektualaca, podlegao privremeno germanskom mitu i državničkoj superiornosti germanskog arijevstva. "U međuvremenu je pobjeda nacionalne revolucije s uspostavom trećeg Reicha istodobno uspostavila novu sliku čovjeka. Dovršenje i ostvarenje te slike svjetskohistorijska je zadaća njemačkog naroda."[507] Zadaća je i filozofije historije da u sklopu toga novog događaja osvijetli i učini razumljivim nove oblike i stilove i da ih jednom riječi svestrano duhovno utemelji. I to sada, pogotovo kad je prošla opasnost da bi jedna komunistička država mogla bilo kada imati pretenziju da bude isti autoritet prema našim dušama.[508]

Nažalost i Rothacker, poput manjega dijela značajnijih njemačkih intelektualaca i filozofa, nije u to vrijeme vidio da zlokobni marševi totalitarnih uniformi i čizama ne vode nijednu suvremenu naciju ili narod prema većoj slobodi i kulturi.

Među cjelovitijim djelima iz područja filozofije historije treba spomenuti filozofa i teologa *Emila Spiessa*, profesora na kolegiju Maria Hilf Schwyz, koji je 1937. objavio djelo *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie.* Poput većine teologa koji su se bavili ovom problematikom, i Spiess, da bi pokazao svoj teološki nazor nužnim, ističe kako je novovjeki čovjek svojim ovladavanjem prirodom i snažnim razvojem prirodnih

506 E. Rothacker, *ibid.*, str. 100.

507 E. Rothacker, *ibid.*, str. 145.

508 Vidi E. Rothacker, *ibid.*, str. 145-146. Za njega je, u to doba, A. Hitler "instinktivnom sigurnošću velikog državnika" ustvrdio da ideja "*narodne zajednice* pokazuje prvo mjesto u redoslijedu političkih vrednota" (*Ibid.*, str. 146). Jednako tako da uz misli o državi, njemstvu i narodu stoji i kao "sastavni dio svih ujedno *misao o rasi*" (*Ibid.*, str. 146). Uz misao o vođi i rasi stoji i od "A. Rosenberga posebno zasluženo naglašeni i s rasnim principom povezani princip *časti.*" (*Ibid.*, str. 147) Ipak moram reći da su mnoga suptilna zapažanja i stavovi E. Rothackera već tada bili u oštroj suprotnosti prema ovim banalitetima i ideajama koje su bile u potpunosti historijski anakrone.

znanosti i tehnike učinio značajne korake u materijalnom napretku. Ali je usto, ako se interesirao za ljudsko, zaboravio odnos prema cjelini čovjeka i njegovu životnom zadatku. Cijeli čovjek i njegov stav prema historijskoj sudbini bio mu je u većini slučajeva indiferentan. Tek su duhovna kriza na kraju 19. stoljeća i katastrofa svjetskoga rata doveli do samospoznaje i poticaja za filozofskohistorijska pitanja. Dotad su vladajući panteizam i pesimizam smatrali čovjeka pasivnim izvršiocem nekih historijskih, prirodnih itd. sila, a ne aktivnim stvaraocem svoje historije. Pokazujući kako se shvaćalo filozofiju historije Spiess misli da je njezin prvenstveni zadatak "objašnjenje historijskog kretanja."[509]

Objasniti znači dokazati ovisnost jedne stvari od druge. Problem uzročnosti se pokazuje time kao temeljno pitanje. Filozofi historije se ponajprije razlikuju u shvaćanju općeg uzroka, te imamo veliki procjep između *imanentnog* i *transcendentnog* shvaćanja *prvog uzroka*. To je ona "alternativa koja sve odlučuje na području filozofije historije."[510] Spiess navodi razne koncepcije imanentista (naturalisti, pozitivisti, panteisti, ekonomski materijalisti, psihizam)[511], kao i različita transcendentistička shvaćanja pri čemu, naravno, kao katolički teolog daje prednost kršćanskoj koncepciji. "Kršćaninu je transcendentna ličnost Boga uzrok i cilj historije. Filozofija historije ima zato zadatak da potraži prvi uzrok mehanizma i krajnji cilj svih motiva historijskog razvoja i da ih svede na jednu jedinstvenu osnovu. Ovo shvaćanje se naziva i teološkim, i ono se može smatrati najstarijim promatranjem historije."[512]

Spiess drži da su neka od ovih transcendentnih shvaćanja (Augustin, Freising, Bossuet, F. Schlegel, Görres) bila jednostrana, jer osim prvog uzroka nisu vidjeli i druge, prirodne uzroke. Zato su u novijem vremenu neki filozofi historije pokušali povezati ovo transcendentno shvaćanje s imanentnim. Tu prvenstveno misli na Lassaulxa, de Maistrea, Buc-

509 Emil Spiess, *Die Grundfragen der Geschichtsphilosophie*, Schwyz 1937, str. 6. Ovo je uglavnom teza svih suvremenih teologa, koju cjelokupni razvoj moderne filozofije pobija. Za mnoge filozofske pravce čovjek je mnogo aktivniji stvaralac historije od bilo kojega teološkog shvaćanja te problematike, jer je za njega, uz čovjekovu slobodu uvijek prisutan i njegov transcendentni gospodar koji određuje cilj historije.

510 E. Spiess, *ibid.*, str. 6.

511 Vidi E. Spiess, *ibid.*, str. 6-17. Za marksizam Spiess piše: "Slabost marksističkog shvaćanja je u isključivanju duševnih snaga kao uzroka historijskih promjena i u jednostranom naglašavanju da historijske ideje nemaju nikakav utjecaj na odnose proizvodnje." (str. 14) Njegovi protestantski kolege, filozof i teolog Troeltsch i historičar Lindner, na koje se često poziva, imali su "nešto" dublje shvaćanje historijskog materijalizma.

512 E. Spiess, *ibid.*, str. 17.

heza, te protestantske filozofe historije Rocholla, Hunzingera, Elerta, Sawitzkog.

Prvenstveni zadatak filozofije historije je da objasni kulturni život čovječanstva u njegovu razvitku. A kretanje je ostvarenje mogućeg. "Zato je prvo pitanje filozofije historije: što je razvitak? Odgovor na to pitanje uči nas da historiju shvatimo kao uzajamnu igru postojanosti i promjene. Promjene imaju svoje uzroke. Zato treba filozofija historije nakon objašnjenja pojma razvitka prijeći na uzroke historijskog kretanja. Uzročnost, međutim, može biti zakonomjerna ili slobodna. Zato se mora objasniti pitanje o zakonomjernosti historijskog života. Na kraju treba nosilac historijskog kretanja, čovjek, biti predmet istraživanja kao historijska masa i kao historijska ličnost. Pitanje o prvom polazištu i posljednjem cilju sveg historijskog kretanja usmjeruje nas na transcendentni faktor sveg historijskog života: na Boga!"[513]

U ovim je mislima dana kvintesenca Spiessovih nastojanja da odgovori na bitna pitanja filozofije historije. To su pitanja potencije i akta, mogućnosti i stvarnosti, bivstva i postajanja, stalnosti i promjene, kontinuiteta i varijacije, postojanosti i promjene, univerzalizma i singularizma, tipa i individuuma.[514]

U daljnjim svojim razmatranjima najviše se zadržava na pojmovima postojanosti i promjene, oslanjajući se na Lindnerove koncepcije koje sam već prikazao. Pri tome posebno podcrtava ulogu ideja u historijskom razvitku, te u njihovoj borbi i suprotnosti vidi kretanje i razvoj historije. Ideje se uvijek razvijaju u kontrastu, pa čak i religiozne ideje.

S obzirom na *zakonitost* historijskog zbivanja Spiess dijeli teoretičare na tri grupe: prve, koji odbacuju svaki zakon i smisao u historiji, te priznaju samo slučaj; druge, koji smatraju da se u historiji može dokazati jedinstveni plan ili temeljne zakone.

U objašnjenju ovoga jedni polaze, kako smo već vidjeli, od transcendencije, a drugi od imanencije, zakona i uzroka koji su imanentni historiji. Treća grupa drži da u historiji postoji jedinstveni plan, ali se ne može dokazati. Svjetski plan boga ne može se iz historijskih činjenica konstruirati i dokazati. Spiess zastupa ovo treće stajalište, jer misli da je naivan pokušaj da se dokaže Božja providnost. "Da i kod nas katolika ne nedostaju pokušaji da se otkrije svjetski plan Boga, objašnjivo je samo iz grubog neznanja našega nauka vjere. Ograničeni ljudski duh hoće da prozre i izračuna dubinu spoznaje i mudrost Boga. Kako je ne-

513 E. Spiess, *ibid.*, str. 25. Ovo je osnovni stav gotovo svih teologa historije koji nimalo logično ni nužno ne slijedi iz navedenih premisa.

514 E. Spiess, *ibid.*, str. 30.

dostojno, kada mi s našim nagađnjima hoćemo dokučiti i suditi o namjerama Božjeg duha."[515]

Slažući se s Lindnerom, Spiess dakle odbacuje gledanje na historiju kao na nezakonomjerni razvoj, niti kao samo zakonomjerni, jer se time sve svodi na mehanizam, negiranje slobodne volje, uloge ličnosti itd. I slučaj kod toga igra određenu ulogu, a slučaj je ipak "zagonetka historije."[516]

Spiess se koristi spoznajama do kojih su filozofi u 19. i početkom 20. stoljeća došli u vezi s ovim pitanjima. Već je tada bilo jasno, što smo mogli vidjeti iz mnogih prikaza filozofskohistorijskih koncepcija toga vremena, da se zakonima prirode ne može objasniti izvjesnu zakonomjernost historije, kao što metode i ciljevi prirodnih znanosti nisu identični s metodama i ciljevima filozofije historije. U tome se Spiess slaže s Rickertovim stavovima, te mu je naturalistička filozofija historije kao znanost o zakonima drveno željezo. "Prirodna znanost je carstvo zakona, historija *slobodarskog kontinuiteta.*"[517]

Ako se ipak može govoriti o izvjesnoj zakonomjernosti historije u širem smislu, onda se može govoriti samo o oblikovnim tendencijama. To su izvjesni pravci i ritam promjena koje možemo utvrditi "na temelju našega historijskog iskustva u društvenom životu i unutar određenih kulturnih krugova."[518]

Završavajući s problematikom napretka u historiji, Spiess se ne slaže niti s apsolutnom teorijom napretka, niti s apsolutnom teorijom degeneracije. Čovječanstvo apsolutno napreduje na području ovladavanja prirodom, u intelektualnoj sferi i kvantitativno-unutrašnjem razvoju socijalnoga i ekonomskog života. Na drugom području, naprotiv, kvalitativno-unutrašnjem razvoju socijalnog života, etičkom i religioznom, pokazuju se više loša nazadovanja.

Kultura kao specifično ljudska djelatnost ima dva principa svoga bivstvovanja: tijelo i dušu, materiju i formu. Dok se prvi odnosi na materijalnu kulturu, drugi se odnosi na oblikovanje ličnosti, što je primarno za čovjeka. Ova duhovna strana daje stil i pečat cjelini. "*Ideje vladaju svijetom i ljudima.*"[519]

Napetost između osjetilnosti i duhovnosti, tijela i duše prožima kulturni život od istočnog grijeha do danas. "Pretjerana napetost između materije i duha, suprotnosti ekonomskog materijalizma i religioznog

515 E. Spiess, *ibid.*, str. 65.

516 E. Spiess, *ibid.*, str. 70.

517 E. Spiess, *ibid.*, str. 80

518 E. Spiess, *ibid.*, str. 80.

519 E. Spiess, *ibid.*, str. 81.

idealizma uvijek je i posvuda bila uzrok propasti kulture."[520] Pitanje o smislu i svrhovitosti historije je na kraju pitanje svjetonazora, a filozofija historije je na kraju krajeva također pitanje pogleda na svijet. Zbog toga što principi jednog svjetonazora uključuju bez sumnje određeno stajalište prema religiji, zato je i filozofija historije ovisna o religiji.

Napetost između duha i materije ukazuje nam na polove oko kojih se okreće historija, ali ne u smislu jednostavnog razvitka ili pravilnog uzajamnog djelovanja. Harmonično okretanje oko polova bilo je narušeno jednom katastrofom: istočnim grijehom. Cijeli daljnji razvoj su nastojanja da se to narušavanje harmonično prevlada.

Završit ćemo s nekoliko stavova katoličkoga filozofa i teologa historije E. Spiessa koji su u biti zajednički sa svim drugim sličnim pravcima. "Vrsta reagiranja Boga, kao utemeljitelja historije, određena je pak dvama svojstvima: jednom njegovim karakterom kao ličnosti i zatim njegovom transcendencijom. Da je on ličnost, znači: On je ujedno inteligencija i volja. Zato možemo u Bogu vidjeti ne samo osnivača historije nego i onoga koji joj daje cilj."[521] Zato historija i ima u svojoj cjelini teleološko određenje. A čim u historiji nastaje zlo kao otklon od toga cilja, Božje utjecanje u historiji postaje nužno. "Kršćanstvo je od strane osnivača historije djelatna rekonvalescencija od grijeha oboljelog čovječanstva. U Kristu je cilj historije konkretno spoznatljiv. Jer budući da je u njemu grijeh potpuno prevladan, to je također u njemu šteta one povijesne izopačenosti dokinuta i napetost između materije i duha prevladana. Čovjek kao drugi Krist, to je kraj i dovršenje historije."[522] Zato kršćaninu transcendentna ličnost Boga jamči uzrok, zakonomjernost i cilj historije. Najviši sadržaj i posljednji cilj cjelokupne ljudske historije i kulturne djelatnosti je Bog. Bog kao životni sadržaj i životni cilj znači nastojanje za istinom i savršenstvom, i to "na svaki način, koji je dan po Božjoj slici stvorenom čovjeku i koji je u Božjoj beskonačnosti stvarnost."[523]

Spiess se, kako vidimo, u kršćanskoj teologiji historije priklonio onim misliocima koji su pokušali "izmiriti" ili "sjediniti" imanentističko i transcendentističko filozofsko interpretiranje historije. U svom realističkom nastojanju da objasni glavne kategorije i fenomene historije najviše se oslanjao na historičara Lindnera i Bauera (Einführung in das Studium der Geschichte, Tübingen 1921). On nema penetrantnost misli jednog Troeltscha, ali je dobar primjer da se pokažu oni kršćanski filozofi koji su, usprkos stajalištu o Božjoj sveprisutnosti, moći i usmjera-

520 E. Spiess, *ibid.*, str. 84.
521 E. Spiess, *ibid.*, str. 85.
522 E. Spiess, *ibid.*, str. 86.
523 E. Spiess, *ibid.*, str. 87.

vanju, davali i čovjeku određene prostore slobode, što je u biti nespojivo s temeljnom teološkom koncepcijom. Zato je od samog početka kršćanske teološke misli bilo jedno od glavnih i presudnih pitanja i glavnih teškoća kako objasniti i riješiti problem Božje predestinacije i čovjekove slobode.

Na kraju Spiess daje pregled glavnih shvaćanja o periodizaciji svjetske historije. Kad su visoke kulture, zaključio je Spiess, postale objekt historije kao znanosti, trebamo imati jedan historijski princip da ih dovedemo u vezu i razvrstamo. Taj princip ne može biti nitko drugi "nego onaj koji je prema kršćanskom shvaćanju historije centar svjetskog zbivanja: Isus Krist, Božji sin i spasilac svijeta."[524]

Dao sam nešto iscrpniji prikaz Spiessovih shvaćanja jer je on pokušao dati dosta cjelovit prikaz filozofskohistorijske problematike s teološkog stajališta i ne pripada ortodoksnim dogmatičarima koji se ne osvrću na dosadašnje rezultate istraživanja. Uz prikaz nekoliko drugih teologa i filozofa čitatelj će dobiti uvid u shvaćanja onih filozofa historije kojima je osnova teološka koncepcija svijeta, pa zato i historije. Nekolicina njih su dali i zanimljive uvide u neke probleme filozofije historije, ali kod većine prevladava u osnovi teološki koncept. Kako pišem filozofiju historije a ne teologiju historije, nisam nastojao dati potpuniji prikaz tih mislilaca.

U tom je razdoblju poznati njemački historičar *Friedrich Meinecke* (1862–1954) napisao nekoliko rasprava vezanih i uz probleme filozofije historije. Meinecke je u svom dugom životu prošao mnoge dramatične faze i njemačke historije i njemačke historiografije. Bio je profesor u Strasbourgu, Freiburgu i Berlinu i urednik časopisa "Historische Zeitschrift" od 1896. do 1935. kada ga je smijenio nacistički režim. Već sam prije, u prikazu strujanja krajem 19. stoljeća u Njemačkoj s obzirom na filozofskohistorijsku i historijsku problematiku, spomenuo da je u tzv. "sporu o metodi" (Methodenstreit) Meinecke bio protivnik novih struja u njemačkoj historiografiji na čelu s K. Lamprechtom. Lamprecht je držao da je stara "opisna" metoda "događajne" historije (Niebuhr, Ranke) nedovoljna za razumijevanje cjelokupnoga historijskog kompleksa i razvoja, te je naglašavao važnost istraživanja općih zakona razvoja, kao i materijalne strane razvoja koja je za njega jednako tako važna kao i idejna i politička. Suprotstavljajući se toj struji, koja je htjela prevladati jednostranost dotadašnje uglavnom političke historije, i Meinecke je pridonio sprječavanju njemačke historiografije da pođe novim i sadržajnijim putevima.

---

524 E. Spiess, *ibid.*, str. 132.

Iz filozofskohistorijske problematike Meinecke je napisao poznato djelo *Die Entstehung des Historismus* (1937), a pisao je i o mnogim historičarima i filozofima historije 19. i početka 20. stoljeća (Ranke, Droysen, Dilthey, Troeltsch, Spengler). Svoje filozofske poglede na historiju iznio je Meinecke u nekoliko rasprava u kojima nastoji pomiriti stara idealistička i moderna shvaćanja koja nisu zazirala od problematike kauzaliteta i vrijednosne tematike. Meinecke ocjenjuje da početkom 19. stoljeća u tim pitanjima vladaju dvije velike tendencije koje se i međusobno uvjetuju. "Istraživati kauzalitete hoće jedna tendencija, razumjeti i prikazati vrednote druga. Istraživanje kauzaliteta u historiji uopće nije moguće a da se ne uzmu u obzir vrednote, a shvaćanje vrednota nije moguće bez istraživanja njihova kauzalnog porijekla."[525]

Meinecke razlikuje tri vrste kauzaliteta: mehanički, biološki i duhovno-ćudoredni. U historiji djeluju sve te tri vrste, te je svako historijsko istraživanje jednostrano ako ih ne uzme u obzir. Slažući se u mnogo čemu s Rickertom i Troeltschom, Meinecke također daje važnost problematici životnih i kulturnih vrednota. Kultura je za njega objava i prodor duhovnog elementa unutar opće kauzalne povezanosti. A između kulturnoga i prirodnog čovjekova života leži jedno svojevrsno povijesno, koje zovemo civilizacija.

Meinecke inače identificira kulturno stvaranje i kulturne vrednote te, za razliku od Rickerta, drži da su one integrirajući faktor historijske stvarnosti. Historijska zbilja je uzajamno djelovanje vrednota kao rezultat duhovno-ćudorednog kauzaliteta koji ih ostvaruje s mehaničkim i biološkim kauzalitetom.

Raspravljajući ukratko i o "svjetskoj historiji" u smislu Rankea kao o "jednom velikom individualitetu", ispunjenom s bezbroj velikih i malih individualiteta, Meinecke je u svojim raspravama dosta mjesta posvetio aktualnom problemu "historizma" i "historijskog relativizma", smatrajući u duhu njemačkoga idealističkog historizma da svjetska povijest ima razuman i etički smisao. Relativnost vrednota, što proizlazi iz historizma i što je zaokupljalo mnoge duhove toga vremena, za Meineckea, kao i za Troeltscha, nije relativizam, anarhija, slučaj i samovolja, nego označuje ono što je stalno pokretno i stvaralačko. Vrijednosni relativitet nije ništa drugo nego individualitet u historijskom smislu, vrijednosni izraz nepoznatog apsoluta. "Iz svega što smo rekli, zaključuje Meinecke, proizlazi da historija nije ništa drugo nego kulturna historija, pri čemu kultura znači stvaranje uvijek svojevrsnih duhovnih

525 Friedrich Meinecke, *Kausalitäten und Werte in der Geschichte,* u IV. svesku sabranih djela pod naslovom *Theorie und Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1965, str. 61. Nešto dalje je to formulirao: "Nema kauzaliteta bez vrednota, nema vrednota bez kauzaliteta." (*Ibid.*, str. 73).

vrednota, historijskih individualiteta."[526] Raspra između historijskih pravaca o političkoj i kulturnoj historiji nastala je samo zbog toga što se nije bilo načisto s problemom odnosa kauzaliteta i vrednota. Inače, Meinecke je držao religiju u njezinoj najčišćoj formi i umjetnost u njezinim najvišim dostignućima najvišim kulturnim vrednotama. Nakon njih dolaze filozofija i znanosti.

Meinecke je dijelio mišljenje mnogih njemačkih filozofa, historičara i drugih intelektualaca da je država najdjelotvornija i najobuhvatnija od svih životnih zajednica i da "čovjek koji teži savršenosti može slobodno disati samo u državi koja teži savršenosti."[527] U tom smislu historija tajanstveno stvara uvijek nove duhovne suštine koje nemaju neki uvijek značajniji redoslijed, jer je "svaka epoha, tako je učio Ranke, neposredno u bogu."[528]

O problemu historizma Meinecke je pisao i u nekim drugim raspravama. Tako je u članku *Geschichte und Gegenwart* (1933) ponovno postavio pitanje kako priznati historizam, tj. shvaćanje da sva naša djela, kultura, vrednote itd. imaju historijski karakter, a ipak izbjeći potpuni relativizam. Meinecke pokazuje da rješenje toga kardinalnog pitanja nije ni u romantici, koja je bila bijeg u prošlost, u kojoj nalazi apsolut, niti u nekim eshatološkim predodžbama da razvoj vodi jednom određenom i apsolutnom idealu. Za Meineckea oba pogleda na historiju "teku u *horizontalnom* pravcu i pripadaju zato horizontalnom toku nastajanja. Može li se, međutim, stvar vidjeti i *vertikalno* i pokušati izgraditi čvrst most nad rijekom? I tada s mosta promotriti rijeku i ono čvrsto i sigurno u promjeni."[529] Meinecke to nalazi u Goetheovoj uzrečici da je svaki "trenutak vječnost", kao i u odnosu čovjeka prema višem i apsolutnom. "U svakoj epohi, u svakoj individualnoj tvorevini historije pokreću se duševne sile, koje preko tamne prirode i golog egoizma teže jednom višem svijetu. Njihov let ide više ili niže, ali ono što one dosegnu, uvijek je sasvim individualno, što se razlikuje od svega prijašnjeg i kasnijeg u historiji, i one to dosežu i onda kada izvanjski gledajući ne uspiju."[530] U tom procesu savjest igra bitnu ulogu jer "u savjesti se stapa individualitet s apsolutnim i historijsko sa sadašnjim. I tako se preko savjesti daje trenutku onaj sadržaj vječnosti, o čemu smo govorili. Sve vječne vrednote historije potječu na kraju krajeva iz odluka savjesti djelatnih ljudi."[531]

526 F. Meinecke, *ibid.*, str. 85.

527 F. Meinecke, *ibid.*, str. 87.

528 F. Meinecke, *ibid.*, str. 89.

529 F. Meinecke, *Geschichte und Gegenwart*, *ibid.*, str. 98.

530 F. Meinecke, *ibid.*, str. 99.

531 F. Meinecke, *ibid.*, str. 101.

U svojoj raspravi o "historijskom razvitku" (Ein Wort über geschichtliche Entwicklung, 1942) Meinecke je u vezi s nekim Brandenburgovim tezama o razvoju, prvenstveno o biološkom razvitku, držao da historijski razvoj nije predodređen kao biološki. Svaki individualitet, od pojedinca preko obitelji do države, uvijek je stvaralački, spontani i slobodni te ima svoj svojevrsni, nikad potpuno predodrediv način razvoja. Najteže je pak razumjeti te individualne zakone-vodilje (Leitgesetze) koji postoje kod svih tvorevina objektivnoga duha. To su pojmovi o idejama ili vodećim tendencijama, o kojima su još govorili W. Humboldt i L. Ranke, koje nam govore o kontinuiranim i promjenjivim interesima država, koje su usmjerene na određene ciljeve moći pojedinih vladara i naroda.

Meinecke nije odvajao opće, nedokučivo, apsolutno od individualnog i ljudski kreativnog. Ali se ipak nije mogao osloboditi svoje opsjednutosti državom kao harmonijom duha i moći. Nakon tragedije u Prvom svjetskom ratu, korigira donekle to svoje mišljenje smatrajući da država i politička moć mogu i rušiti kulturne vrijednosti. Jednako se tako nije mogao osloboditi svoga idealističkog stava te je rješenje historijskog relativizma jedino nalazio u nekomu višem apsolutu o kojemu ni on nije mogao reći ništa određeno.

Godine 1937. objavio je *Paul Hofmann* knjigu *Sinn und Geschichte* u kojoj nastoji zasnovati filozofiju kao znanost koja istražuje smisao. Tako raspravlja o problemu smisla od antike do novijega vremena, završavajući s Nietzscheom kao usamljenikom.

Preostaje mi da se osvrnem na nekoliko pokušaja prikaza razvoja filozofskohistorijske misli. Odmah treba reći da je takvih djela u ovom stoljeću veoma malo i da uglavnom nisu niti cjelovita niti kompletna. Ponajprije treba spomenuti kapitalno djelo evropske kulture što ga je objavio *Karl Joël* (1864–1934), *Wandlungen der Weltanschauung*, od 1928. do 1934. u dva omašna sveska. Već po samom naslovu vidi se da je djelo historijskofilozofsko te obrađuje razvoj svjetonazora u historijskim mijenama od osmog stoljeća prije Krista pa sve do početka 20. stoljeća. Djelo je širokokulturno zasnovano te u njemu ima i dosta materijala o filozofskohistorijskim pogledima u raznim razdobljima evropske historije. Kao historijskofilozofsko i kulturološko, ono je u svakom pogledu jedno od kapitalnih djela evropske kulture 20. stoljeća. Joël je inače bio pod utjecajem Diltheya i Euckena.

U istom je tom razdoblju *Fritz Kaufmann* (1891–1958) objavio djelo *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (1931). U prvom dijelu knjige piše o glavnim protagonistima u počecima 20. stoljeća (Windelband, Ri-

ckert, Simmel, Troeltsch). Drugi dio knjige ima naslov *Geschichtliche Typenlehre,* a podijeljen je u nekoliko poglavlja i posvećen je sumarnom prikazu filozofskohistorijskih koncepcija E. Meyera, Diltheya, Spenglera, M. Webera, Breysiga, Rothackera, Lamprechta, Litta, Mannheima, Sprangera i Joëla. Treće poglavlje *Geschichtliche Lebensphilosophie und Ontologie* posvećeno je Diltheyu i Heideggeru.

Iako je stručno i problemski interesantno i dobro napisano djelo, Kaufmannova tvrdnja da je oživljavanje filozofije historije nakon debakla njemačkog idealizma i kasnijeg pozitivizma, vezano uz Windelbanda i Rickerta, ne odgovara u potpunosti činjenicama, što se iz mog prikaza tog razdoblja moglo vidjeti.

Pokušaj da se sažeto prikaže razvoj filozofskohistorijske misli potječe od *Johannesa Thyssena* (1892–1968) koji je 1936. godine objavio djelo *Geschichte der Geschichtsphilosophie* u kojemu je na otprilike dvanaestak araka dao pregled tog razvoja od antike do kraja 20. stoljeća, završavajući s Nietzscheom i Diltheyem. Thyssen nije mogao u takvu opsegu obraditi sve poznate mislioce niti dati kulturnohistorijsku osnovu unutar koje je tekao razvitak i promjene filozofskohistorijskih koncepcija, ali je djelo stručno veoma dobro pisano.

Njemačka je bila zemlja u kojoj je filozofskohistorijska misao između dva rata bila najrazvijenija; dominirala i po problematici i po broju napisanih djela iz tog područja. Međutim, i u drugim zemljama se javio izvjestan broj mislilaca koji zaslužuju našu pažnju i barem nešto iscrpniju informaciju.

Među prva djela izvannjemačkoga govornog područja pripada omanja rasprava hrvatskog filozofa *Alberta Bazale* (1877–1947) koji je bio sveučilišni profesor u Zagrebu i pisac prve historije filozofije u Hrvata i na južnoslavenskom prostoru uopće (Povijest filozofije I-III, Zagreb 1906–1912). Bazala je godine 1915. objavio svoje predavanje održano 5. V. 1915. pod naslovom *Materijalizam i idealizam u povijesti*, u kojemu se kritički osvrće i na jedan i na drugi pravac u filozofiji i upozorava na njihove slabosti i jednostranosti. Prva iluzija filozofskopovijesnog idealizma jest što je smatrao da je svijet od iskona svrhovito upravljen, te da je teleologija svijeta imanentna. "Očito idealizam ide predaleko, kad drži, da je pobjeda umnih svrha neizbježivi usud svijeta, pa treba njegovo pouzdanje u boljega veće pravo na eksistenciju osnovati na ljudskom radu: svrhovitost nije u svijetu kao sila usađena, ali je predviđena kao djelo ljudsko, nije s čovjekom dana, već je ljudstvu zadana, koje tako i svu tragiku borbe za nastanak boljega uzima na sebe."[532]

532 Albert Bazala, *Materijalizam i idealizam u povijesti*, Zagreb 1915, str. 11.

Druga je iluzija idealizma da su ideje svemoćne. Materijalizam opet misli da se razvoj historije i kulture može objasniti samo izvanjskim materijalnim silama. Materijalizam, također u raznim svojim oblicima, bio je nužna antiteza ovako radikalnom idealizmu. Osvrćući se na gledišta Bucklea, Darwina, Spencera, Bazala zaključuje da je "prirodni život očitovanje nužde, kulturni je život očitovanje dužnosti; u toj razlici leži onda uzrok, zašto je čovjek donekle neovisan od neposredna utjecaja izvanjštine i okoline, zašto može prema njima naglasiti svoje stajalište... (teleologijskog) djelovanja, po njem ulazi u svijet teleologija kao namjeravani cilj čovjekov, kao njegovo djelo, a ne tek kao nehotični efekt kombinacije mehaničkih faktora ili prirodno mehaničke selekcije."[533]

U tom kontekstu se dotiče i Marxove filozofskohistorijske koncepcije koju on naziva, kao i mnogi drugi teoretičari toga vremena, ekonomskim materijalizmom. Iako je jednostrano sveo Marxovu misao na razvoj ekonomike, ipak je ustvrdio da je "Marxova zasluga da je istakao *jedinstvo kulturnoga života*, to jest naglasio misao, da svi oblici kulture počevši od gospodarstva do religije, politički i društveni red, znanost, umjetnost, običaji i moral čine jednu organičku cjelinu i da stoje u nekoj svezi međusobno. Zasluga je nadalje, da je u vrijeme pretjerana idealističkog zaleta upozorio na *važnost gospodarskih prilika za uspješni kulturni rad.*"[534]

Bazala ne niječe ulogu ekonomskog faktora u razvoju historije, ali to što su ekonomski faktori izbili na prvo mjesto kao odlučujući uzroci, može vrijediti za neke prilike gdje sav život ovisi o toj sferi života. "Nema sumnje ni o tom, da gospodarski razlozi moćno utječu na općene prilike kulturne, ali jednako i drugi kulturni oblici utječu na gospodarstvo."[535]

Bazala osobito ističe slobodni voljni moment u razvoju historije, koji, po njemu, dokida idealističku jednostranost i materijalistički mehanicizam. Jer upravo je "strah pred slobodom volje" nagnao mnoge da odbace idealizam i vide u materijalnim uvjetima osnovu historijskog razvoja. To je neminovno ako se sloboda volje shvati kao samovolja, koja onda ruši svaki red i zakonitost u razvoju historije. "No ako se pokaže, da volja nije faktor izvan uzročnog niza, da se sloboda njezina ne sastoji u tom, što tobože radi bez motiva? Ako se pokaže, da je ona slobodna po tom, što prema navali časovitih poriva može suprotstaviti idejne motive, te tim mehaničke utjecaje transformirati u svrhovite energije?

533 A. Bazala, *ibid.*, str. 20.

534 A. Bazala, *ibid.*, str. 22.

535 A. Bazala, *ibid.*, str. 24.

Da nije slobodna, jer je nemotivirana, nego kad je umno motivirana? Onda nema razloga držati, da se djelovanje njezino ne da složiti sa formom zakona, a isto tako nema razloga da se briše iz reda zbiljskih faktora."[536]

Bazala je također držao, iako neispravno, da je Marx tvrdio kako ekonomski razvoj nužno sam po sebi vodi do socijalizma. Odbacujući ovako shvaćen historijski materijalizam, Bazala je mislio da socijalistički ideal može postojati ako i nije zasnovan na ekonomskom materijalizmu, što je također točno, jer u 19. i 20. st. imamo za to dosta primjera. Njegov je zaključak: "Ako socijalna evolucija nije ujedno evolucija biti ljudske i jedno dohvaćanje idejnih vrijednosti, onda će se na *prirodnosti* njegovoj razbiti, ili bar osujetiti i izigrati sve socijalno teleologijske tendencije... Bez unutrašnje evolucije, koja može u nove prilike unijeti novi duh, bez aktivne suradnje ljudske, bez utjecaja ideja nema govora o razvoju, koji bi značio napredak. Gdje oživljujući sadržaj ideja manjka, tamo nema stvaranja, i preostaje samo prirodni proces dogadjanja."[537]

Moć ideja može biti i ograničena otpornošću realnih prilika, život ljudski je do izvjesne granice naše djelo. Koliko se život orijentira na zbiljskim prilikama, on je razvoj, a koliko se odvija pod utjecajem ideja i ideala, on je stvaranje i napredak. "Onda je borba za život ujedno i borba za životni sadržaj, koji onome životu podaje vrijednost, jer ga tek čini čovjeka dostojnim i vrijednim da se živi; to znači, nije samo do toga, da čovjek *jest*, nego do toga, da jest *čovjek*."[538]

Bazala dakle ima veoma realistički pogled na historiju, pri čemu ne odbacuje ni materijalne ni duhovne faktore, naglašujući najviše slobodni i voljni moment čovjekova historijskog angažmana. Pod utjecajem mnogih tadašnjih duhovnih stremljenja u filozofiji koja su naglašavala taj aktivizam i voluntarizam (K. Marx, W. Wundt, Th. Lipps, F. Nietzsche, R. Goldscheid, R. Eucken, H. Höffding, A. Fouillée i dr.), Bazala je svoj filozofski svjetonazor nazvao voluntarističkim aktivizmom.

Za stanje filozofije u tadašnjoj Hrvatskoj, koja je još uvijek bila dio Austro-Ugarske Monarhije, to su bili svakako značajni počeci u modernom vremenu.

---

536 A. Bazala, *ibid.*, str. 26. Nešto dalje je Bazala pisao da se duševni faktori ne mogu eliminirati iz zbiljskih zbivanja zato što se i oni zbivaju po zakonima. Postojanje slobodne volje ne probija uzročni red, "te se neraskidljivosti njegovoj ne protivi, da u zbiljski proces zbivanja zahvate i idejni faktori, volja odnihana i okrepljena na vrelu ideala ljudskih; drugim riječima u kulturnom se razvoju nastanak svrhovitih oblika ne može izvesti *samo* iz slučajne kombinacije mehaničkih sila, bez svakog utjecaja volje." (A. Bazala, *ibid.*, str. 27)

537 A. Bazala, *ibid.*, str. 28-29.

538 A. Bazala, *ibid.*, str. 29.

U Rusiji i poslije u Evropi istaknuto mjesto među teološko-filozofskim misliocima imao je Nikolaj Berdjajev. Iz kratkog prikaza razvoja filozofskohistorijske misli u Rusiji mogli smo vidjeti da je veliki broj ruskih mislilaca, posebno među slavenofilima, zastupao mističko-teološke koncepcije i vjeru u kulturno i historijsko poslanje ruskoga naroda. Uz već spomenute mislioce (Solovjov, Homjakov i dr.) navedimo i *S. Tuholku*, koji je malim djelom *Filosofija istorii* (St. Petersburg 1910), želio upoznati rusku publiku s "dubokim djelom znamenitog francuskog okultista s početka 19. st.", kako sam piše u predgovoru, tj. s djelom Fabrea d'Oliveta *De l'état social de l'homme ou vues philosophiques sur l'histoire du genre humaine* (1822).

Dakle, na ruskoj filozofskoj sceni, uz Plehanova, Buharina i Deborina, u prvoj polovini našega stoljeća u svakom pogledu najznačajnija je ličnost *Nikolaja A. Berdjajeva* (1874–1948).

Berdjajev je, kao i mnogi tadašnji poznati ruski intelektualci, također bio plemićkog porijekla. Rođen je u Kijevu, a nakon vojnih škola bavi se publicistikom, osniva časopise i surađuje u "Vjehima". Godine 1919. osniva "Moskovsku slobodnu Akademiju za kulturu duha". Proganjan još za vrijeme carizma, 1922. emigrira najprije u Berlin, a zatim od 1924. boravi u Parizu. Bio je pod utjecajem ruske mistike i mesijanstva, a i njemačkih filozofa mističara (J. Böhme, kasni Schelling, Baader). Bio je blizak egzistencijalizmu, ali s teološko-mističkih pozicija.

Berdjajev je bio poznatiji i značajniji kao analitičar i kritičar moderne civilizacije, ali je ta kritika u potpunosti razumljiva iz njegovih općefilozofskih i filozofskohistorijskih pogleda koje je izložio posebno u djelu *Smisao historije* (1927). Ovu našu epohu shvaća kao epohu grandioznoga historijskog prijeloma. Sve se promijenilo, a tempo promjena je katastrofalan. Postavlja se pitanje što je zapravo "historijsko". Bez čovjeka svakako nema historije, pa historijsko nije samo fenomen. I vladajući historizam je daleko od misterija "historijskog", jer ga ne samo ne razumije nego ga i negira. "Ja zato smatram, pisao je u navedenom djelu – a to je najradikalnija pretpostavka filozofije historije – da je 'historijsko' noumenon. U 'historijskom' u pravom smislu otkriva se bit bivstva, otkriva se unutarnja duhovna bit svijeta, a ne samo vanjska pojava, nego i unutarnja duhovna bit čovjeka. 'Historijsko' je duboko ontološko po svojoj biti, a ne fenomenalno. Ono pušta svoje korijenje u neku veoma duboku praosnovu bivstva, s kojim nam omogućava komuniciranje i čini shvatljivim. 'Historijsko' je objava, koja kao predmet ima najdublju bit stvarnosti: sudbinu svijeta i ljudsku sudbinu kao središnju točku sudbine svijeta. 'Historijsko' je objava noumenalne stvarnosti."[539]

539 Nicolai Berdjajev, *Der Sinn der Geschichte*, Tübingen 1950, str. 35-36.

U dubinama čovječjeg duha iskazuje se prisutnost neke historijske sudbine. Historijske epohe su moja sudbina, od prvih epoha do ove koja je vrh historije. Zato je pravi put filozofije historije “put postavljanja identiteta između čovjeka i historije, između sudbine čovjeka i metafizike historije.”[540] Apstraktnim korištenjem historijskih dokumenata ne može se spoznati i shvatiti “historijsko”, jer se historija upoznaje preko historijskog pamćenja, a ono je vezano s historijskom tradicijom. “Historijska spoznaja i filozofija historije u biti nisu usmjereni na empirijsko – oni imaju za predmet zagrobnu egzistenciju.”[541] Kao što postoji zagrobni svijet s obzirom na individualno postojanje, tako je isto i s obzirom na historijsku prošlost. To je obraćanje onostranom svijetu. Zato je i filozofija historije filozofija zagrobnih svjetova. A to je beskrajno bogatija stvarnost kojom ona pobjeđuje svoju prolaznost i sićušnost i svoj uski vidokrug.

Nadalje, “historija nije objektivna empirijska danost, ona je mit.”[542] Mit nije samo nešto izmišljeno, već jedna drugačija stvarnost koja se razlikuje od objektivne empirije. Svi historijski događaji su ispunjeni, obavijeni mitovima. Pa čak i najnoviji događaji kao npr. Francuska revolucija. Vanjske činjenice imaju, naravno, veliko značenje za shvaćanje historije, ali “mnogo veće značenje za izgradnju jedne filozofije historije ima onaj tajanstveni unutarnji život, koji se ne prekida i unutar vanjskog toka – i upravo nam on govori da nam historija nije dana izvana, nego iznutra, i da mi na kraju prihvaćanjem historije nju konstruiramo u najvećoj ovisnosti o unutarnjim stanjima naše svijesti – njene unutarnje širine i unutarnje dubine – i u najvećoj povezanosti s njom.”[543]

U osnovi evropske svijesti nalaze se dva načela: helensko i židovsko načelo. Iz njihova jedinstva stvoren je kršćanski svijet. Židovsko je veliko djelo svijest o historijskom, ali je tek u kršćanstvu dana jedna specifična historičnost, stapanje metafizičkog i historijskog, jer je ono, prema Schellingovoj misli, otkrilo boga u historiji. Činjenica pojave Krista je historijska činjenica kao i metafizička. Kršćanstvo je također prvo unijelo u svijest pojam slobode koji je po Berdjajevu, nepoznat grčkom svijetu, a bez pojma slobode, toga iracionalnog načela koje određuje dramatizam i tragizam historijskog procesa, nemoguće je shvatiti historiju.

Karakter historijskog procesa, kao i religioznog, pretpostavlja najdublji odnos između božanstva i čovjeka, božanske nužnosti i nerazrje-

540 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 37.

541 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 39.

542 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 43.

543 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 47-48.

šive i tajanstvene čovjekove slobode. Bez svega toga ne bi bilo drame historije. "Nebeska historija i nebeska sudbina čovjeka određuju zemaljsku sudbinu i zemaljsku historiju čovjeka. Postoji prolog na nebu, u kojem je zadana svjetska historija, postavljena njezina tema. Šta predstavlja ta božanska historija po sebi? Ona je upravo metafizička osnova historije. Nebo i nebeski život, gdje leži klica historijskog procesa, nije ništa drugo nego najdublji duhovni život, jer, zaista, nebo nije samo nad nama i u izvjesnoj daljini od nas kao neka transcendentna, jedva dokučiva sfera – nebo je također najdublja dubina našega duhovnog života. Kad mi s površine prodremo u onu dubinu, tada, zaista, stupamo u dodir s nebeskim životom. U toj dubini nalazi se jedno duhovno iskustvo, koje se razlikuje od zemaljske stvarnosti kao dublji sloj bivstva, kao obuhvatniji shodno osnovama koje obuhvaća. Onaj dublji sloj se pokazuje kao izvor historije. Historija ima izvor u unutrašnjoj duhovnoj stvarnosti, u iskustvu ljudskog duha, u kome ljudski duh ne stoji više prema božanskom duhu kao nešto udaljeno i suprotno, nego u čemu se on s njim neposredno dodiruje, u čemu se otkriva drama uzajamnih odnosa između boga i čovjeka. Nebeska stvarnost u tom smislu je također ona najdublja stvarnost, unutar koje je postavljena tema o odnosima između Boga i čovjeka, o odnosima Čovjeka prema apsolutnom izvoru života."[544]

Božanski život se ne može shvatiti po principima formalno racionalističke logike, nego putem konkretnog mita o Božjem životu kao sudbini stradanja, pasije konkretno djelatnih osoba. Misterij Golgote je priznanje tragedije koju je preživio božanski život. To je u biti priznanje dinamike u Božjem životu, onaj mitologem, a ne filozofem, koji su shvatili, uz mnoge nedostatke i nejasnoće, gnostici. Samo onaj mitologem koji nebesku historiju shvaća kao dramu ljubavi i dramu slobode, koja se zbiva između Boga i njegova drugog, omogućuje odgonetku svjetske i čovjekove sudbine. "Samo takva sloboda Boga i sloboda čovjeka, ljubav Boga i čovječja ljubav unutar njihovog najdubljeg unutrašnjeg tragičnog uzajamnog odnosa jest iskustveno opravdani put da se shvate izvori svake historijske sudbine."[545]

Berdjajev se oslanja najviše na tradiciju Böhmea, Schellinga, Baadera koji su, po njegovu mišljenju, imali dublje shvaćanje kršćanstva. A to je bilo metafizičko, mističko i teozofsko shvaćanje. Za njega je misterija kršćanstva rođenje Boga u čovjeku i čovjeka u Bogu. Ta dinamika rođenja čovjeka u Bogu i Boga u čovjeku je pramisterija duha, misterija i drama slobode u odnosima Boga i njegova drugog, onoga koga

544 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 75.

545 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 86.

Bog ljubi i onoga od koga hoće ljubav, jer je u slobodi smisao ove ljubavi. Ta iracionalna sloboda jest odgonetka tragedije svjetske historije. Sloboda je metafizička praosnova historije razumljiva samo kroz Krista. Svijet je zato i nastao što je Bog poželio slobodu. A Krist je najdublja mistička i metafizička praosnova i izvor historije, njezine dramatične i tragične sudbine. S Kristom prestaju biti odvojeni metafizičko i historijsko, nebeska historija postaje zemaljska historija, a zemaljska historija se spoznaje kao moment nebeske historije.

Da bi se historija potpuno shvatila, treba imati na umu da ona pretpostavlja kraj, tj. pretpostavlja završetak svjetskog eona, svjetske epohe vječnosti koju mi zovemo našim svjetskim životom. Loša beskonačnost, beskrajni proces u vremenu koji ne zna za konačno rješenje i konačnu pobjedu – čini besmislenim historijski proces, onemogućuje shvaćanje njegove tragedije koja ima rješenje. Zato je kršćanstvo najveća religija, jer se ne miri s umiranjem i iščezavanjem i teži uskrsnuću svega stvarno postojećeg.

Posljednja glavna metafizička pretpostavka historije, a to znači i religiozna pretpostavka, "jest priznanje principa slobode zla, koji leži u osnovi historije, jer je princip istinske slobode ujedno i priznanje principa slobode zla i bez te slobode se historijski proces ne može spoznati."[546] Čovjek je dio božanskog i prirodnog svijeta pa i historija postoji samo tako da uz princip slobode dobra postoji i princip slobode zla.

Berdjajev je iz tih mistično-religioznih filozofskih pretpostavaka povukao veoma radikalne humanističke konzekvencije, pa je u poglavlju o kršćanstvu i historiji veoma kritički procjenjivao cjelokupnu evropsku prošlost. Ponajprije se pokazalo, pisao je Berdjajev, da je bilo nemoguće prinudno ostvarenje Božjega Carstva. Ono se ne može ostvariti bez pristanka i sudjelovanja slobodnih, autonomnih sila. Ne zbiva se zato samo sud nad historijom nego i nad kršćanstvom. Kršćanstvo u historiji nije bilo samo otkrivenje Boga, već i sazdanje čovjeka, a ono je bivalo i dobro i loše. "Grijesi kršćana u historiji bili su veliki i teški. Bila je izmišljena nebrojena množina lažnih teofanija. Čovječje, suviše čovječje izdavano je za Božje. Historija kršćanstva, historija Crkve jest bogočovječji proces, pa je u tom životnom procesu, kao i u svakom životnom procesu, bilo procesa patologijskih, procesa kvareža. Sloboda čovjeka pretpostavlja mogućnost neuspjeha kršćanstva u historiji. Kršćanstvo, Crkva nije sam Bog, nije sam Krist, – iako u njima djeluje Bog, djeluje Krist. Kršćanstvo je čovječja historija, pa se u njemu odrazuju sva protuslovlja čovječje egzistencije."[547]

546 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 118.

547 N. Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, Zagreb 1935, str. 67-68.

Berdjajev se osvrće i na značenje renesanse i humanizma u evropskoj historiji, priznavajući im mnogo šta što su učinili za ljudsko dostojanstvo, stvaralaštvo i za oslobađanje od podčinjenosti srednjovjekovlja. Humanizam je svim tim uzvisio čovjeka, ali ga je ujedno, prema Berdjajevljevu mišljenju, i unizio, jer ga nije priznao i kao više biće božanskog porijekla.

Epoha u koju ulazimo za Berdjajeva je kraj renesansnoga razdoblja historije, a razdoblje od 16. do 18. stoljeća je prelazno razdoblje. Posljednja stoljeća, 19. i 20., dovela su do kraja renesansu najvećom revolucijom koju historija pozna – unošenjem strojeva u život ljudskih društava, jednostavno rečeno, industrijskom revolucijom. Stroj radikalno mijenja odnos čovjeka i prirode, on podčinjava prirodu, ali i čovjeka. Podčinjavanje čovjeka je rezultat toga što je čovjek izgubio svoj odnos prema Bogu, on se podčinjava umjetnoj prirodi koju je sam stvorio, a ona ga obezličuje i uništava. Rezultat cijelog puta bezbožnog humanizma jest podčinjavanje nižim, ne nadljudskim nego podljudskim načelima. Neograničenost i neobuzdanost individualizma (koji je inače važno načelo) ubija individualnost. I tako humanizam prelazi u antihumanizam. To se vidi kod dva "vladara misli posljednjih decenija na prijelazu devetnaestog u dvadeseto stoljeće, dva genijalna čovjeka, koji pripadaju suprotnim polovima ljudske kulture."[548]

Riječ je o Karlu Marxu i Friedrichu Nietzscheu. Kod Nietzschea je, prema mišljenju Berdjajeva, u ideji nadčovjeka provedena pobjeda i prijelaz humanizma u antihumanizam, individualističko samoodricanje čovjeka i samoodricanje humanizma. A kod Marxa se zbiva kolektivističko samoraspadanje humanizma i kolektivističko samopotkopavanje ličnosti, jer čovjek nestaje u kolektivu.[549] Humanizam je u biti aristokratski, a u današnjoj demokratizaciji kulture čovjek doživljuje duboku

548 N. Berdjajev, *Der Sinn der Geschichte*, str. 231.

549 Berdjajev je mnogo suptilnije i historijski objektivnije ocjenjivao te dvije velike ličnosti, Marxa i Nietzschea, nego mnogi suvremeni kritičari koji se diče svojim antisocijalizmom, bez obzira i na mnoge moguće primjedbe. Naglašujući njihovu važnu ulogu u suvremenom svijetu, Berdjajev piše da je "nesumnjiv upliv Nietzschea na fašizam i nacionalsocijalizam, na savremenu apoteozu moćnih vođa, na odgoj grubog tipa mladeži, lišenoj samilosti. Sam Nietzsche, osamljeni aristokratski mislilac, vjerojatno bi se s užasom okrenuo od socijalnih posljedica svoje propovijedi. Nietzsche nije nikako ljubio ideju pangermanizma, nije bio njemački nacionalist, pa bi, vjerojatno, iskusio trepet gađenja od savremenog plebejskog duha, lišenog svake plemenštine. Ali, upliv radi u podzemnoj i potsvjesnoj sferi, pa često probuđuje sile takve vrsti, kakve tvorac nije imao u vidu vršeći upliv... Upliv Marxa na komunizam daleko je većma, kako izgleda, izravan, ali ruska bi komunistička revolucija, vjerojatno, jako začudila Marxa, jer savršeno protuslovi njegovom učenju, pa ga čak i opovrgava. Ovčas Marx i Nietzsche uplivaju u pravcu dehumanizacije

usamljenost i napuštenost. Na Zapadu vlada kriza humanističke demokracije s parlamentarizmom, s mehanikom količine i većine. Mnogi se vraćaju srednjovjekovlju (korporativizam), a države uglavnom teže imperijalizmu koji je u biti volja za vlast. Jednako tako postoji i kriza humanističkog morala kome je nanio najveći udar upravo Nietzsche, a zatim svjetski rat. Socijalizam također ne vodi rješenju, jer vezuje stvaralačke potencije i sve podčinjava centru. Na svim poljima postoje velika razočaranja, započinje noć historije. Po Berdjajevu čovjek jača kad se podčinjava nekom višem nadljudskom načelu i kad nalazi svetinju iznad sebe, a gubi sebe ako se nalazi zatvoren u svome malom čovječjem svijetu.

Priroda i društvena sredina zarobljavaju čovječju ličnost. Čovjek je pokušao strojem i razvojem materijalnih prirodnih sila svladati prirodnu stihiju, ali je postao rob stroja koji je sam stvorio. To se očitovalo u kapitalizmu, a isto će biti i u socijalizmu. Unutar historije zapravo nema konačnog rješenja. To ne znači da je historija besmislena. "Sam taj neuspjeh pokazuje da je viši poziv čovjeka i čovječanstva nadhistorijski i da se samo nadhistorijski mogu riješiti sva ta temeljna proturječja historije."[550]

Zato treba jasno distingvirati ideju evolucije od ideje progresa. Ideja progresa pretpostavlja cilj i ovisnost o tom cilju. Korijeni ideje progresa su religiozno-mesijanski. Znanstveno se zasniva teorija evolucije, a učenje o progresu može biti samo predmet vjere i nadanja. Ali ideja o progresu pretpostavlja neko završeno stanje, cilj u kome će biti pomirene sve proturječnosti (Comte, Hegel, Spencer, Marx). Po toj ideji svaka epoha historije je sredstvo i oruđe za konačni cilj. Beskrajne mase historijskih pokoljenja samo su oruđa, sredstva, te za njih postoji samo smrt i grobnica. Religija progresa promatra sve epohe kao nešto što nema vrijednosti i cilja u sebi, već su samo sredstva budućnosti. A to je neprihvatljivo. Ne mogu se žrtvovati sva pokoljenja za jedno buduće sretno i slobodno. Religija progresa je nemilosrdna prema prošlosti i sadašnjosti. "Ona stoji u dubokoj suprotnosti prema kršćanskoj nadi u sveopće uskrsnuće svih generacija, svih mrtvih, svih očeva i predaka. Kršćanska ideja zasniva se na nadi da će historija završiti izlaskom iz historijskih tragedija, iz svih njezinih proturječja, da će na tom završetku sudjelovati sve ljudske generacije i da će sve, koje su ikad živjele, uskrsnuti na vječni život."[551]

---

društva i kulture. A ta dehumanizacija je ujedno dehristijanizacija." (N. Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, str. 18-19.)

550 N. Berdjajev, *Der Sinn der Geschichte*, str. 270.

551 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 280.

Na ovome svijetu nema definitivnog rješenja čovjekovih problema i proturječja pa je tako utopija o zemaljskom raju izvrtanje religiozne ideje o dolasku Božjega carstva. Zemaljska stvarnost ne može u sebe primiti apsolutni život. U historiji nema pravocrtnoga razvitka prema dobru i savršenstvu. U historiji ne postoji niti napredak ljudske sreće. Postoji samo tragično, sve dublje otkrivanje suprotnih principa, svijetlih kao i tamnih, principa dobra i principa zla. "U otkrivanju ovih protuurječja i u njihovu iskazivanju najviši je unutrašnji smisao historijske ljudske sudbine."[552]

Svaka generacija ima u svom životu opravdanje i smisao, svoju svrhu u samoj sebi, u svojim vlastitim vrijednostima i duhovnim uzdignućima. To nju približava Božjem životu, a ne da bude sredstvo i oruđe za sljedeće generacije. Prema tome unutar historije nema rješenja, nego samo izvan njezinih granica. Osnovna ideja metafizike historije je ideja neizbježnoga kraja historije kad u nju ulaze nadhistorijske sile – buduća pojava Krista. Zato nijedan od suvremenih socijalnih pravaca, niti anarhisti, niti socijalisti, a niti razni religiozni pravci koji misle ostvariti blaženstvo na Zemlji, neće uspjeti stvoriti društvo jednakosti, pravde i slobode. Uvijek će se otkrivati nova proturječja, nova neprijateljstva, nove podjele pa i oblici ropstva.[553]

Revolucije su bile nužne, ali one nisu riješile postavljene zadatke. I historija kršćanstva je veliki neuspjeh. Ali svi ti neuspjesi ne znače da historija nema smisla i da završava s ništavilom. Neuspjeh unutar historije ne znači i neuspjeh izvan njezinih granica, onostrani neuspjeh. Historija ima smisao ako se okonča, ako se završi. U suprotnom smislu, kao beskonačni proces ona ne bi imala smisla. Historija je prije svega sudbina, tragična sudbina sa svojom katarzom i krajem. "Historijska metafizika nas uči da će ono što je unutar granica historije nerješivo, biti riješeno s one strane granica historije."[554] Kad bi historija imala samo svoj imanentni zemaljski smisao, bila bi besmislena. Ova metafizika historije vidi izlaz u vječnosti i zato je, premda u mnogo čemu i

552 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 284.

553 U vezi s Marxovim mišljenjem o klasama i iščezavanju klasa, pa prema tome i u vezi s pitanjem konflikta ličnosti i društva, tj. ličnosti kao pripadnika pojedinih klasa ili slojeva, Berdjajev je pisao: "U zbilji je istina u izravno protivnom. Konflikt klasa i socijalnih grupa tek je prikrivao i maskirao vječni konflikt ličnosti i društva, ličnosti i države. I kad klasa više neće biti, kad društvo bude socijalno demokratizirano i unificirano, tad će se u svojoj metafizičkoj dubini ispoljiti vječna tragedija sukoba ličnosti i društva, ličnosti i države. Isto tako, kad bude riješen elementarni ekonomski problem osiguranja života svakog čovječjeg bića, tad će sa svom oštrinom biti postavljen problem duha." (N. Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, str. 38).

554 N. Berdjajev, *Der Sinn der Geschichte*, str. 303.

pesimistička, više optimistička nego sve ostale koncepcije o progresu i ovozemaljskom rješenju čovjekova problema.

Kako vidimo, Berdjajevljeva filozofskohistorijska koncepcija pripada mističko-teološkim shvaćanjima kršćanske provenijencije pa je takvim svojim karakterom uglavnom irelevantna za modernu filozofiju i znanost. Međutim, oslanjajući se i inspirirajući se ranokršćanskim humanizmom, Berdjajev je povukao veoma radikalne humanističke konzekvencije u svom kritičkom odnosu prema suvremenoj civilizaciji. Potrebno je barem u najkraćim potezima navesti njegova socijalno-filozofska razmišljanja, koja su došla do najrezolutnijeg izražaja u njegovu djelu o sudbini čovjeka u suvremenom svijetu.

Ovo apokaliptičko doba je proces dehumanizacije u svim područjima kulture i društvenog života, jer se u historiji ne ostvaruje carstvo Božje. Sloboda se pokazala slobodom za jedne, a ropstvom za druge. Kapitalizam nije riješio problem čovjeka. Ekonomizam kapitalističkog svijeta priznao je duh za epifenomen ekonomije, pa Marx za to nije kriv jer je takvu situaciju našao u kapitalističkom buržoaskom društvu 19. st. Berdjajev je priznavao Marxu da je mnogo šta dobro uočio u funkcioniranju kapitalizma, iako se, naravno, nije s njim slagao u općim filozofskim pogledima. Marx je, pisao je Berdjajev, pokazao da u ovom društvu ljudi postaju stvari i da rad nikad nije bio slobodan. Kapitalizam s financijskim kapitalom na čelu ide kraju i više nije povezan s liberalizmom i individualizmom. Iz svoga liberalnog razdoblja kapitalizam prelazi u državni i regulirani. Berdjajev prihvaća Spenglerovo shvaćanje o kulturi i civilizaciji i misli da "svijet stupa u epohu cezarizma. Ovaj cezarizam, kao uostalom i svaki cezarizam, nosit će jasan plebejski karakter. On predstavlja plebejski ustanak protiv aristokratskog načela u kulturi."[555]

Kapitalizam je prije svega antipersonalizam, jer postupa s čovjekom kao da je roba. Suvremena tehnika samo pogoršava tu situaciju jer tehnička civilizacija traži od čovjeka ispunjenje ove ili one funkcije i tako ga dehumanizira.[556] Ta dehumanizacija je dosegla svoj vrhunac u svjetskom ratu koji je pokazao laž suvremene civilizacije. On je nesmiljeno

555 N. Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, str. 60.

556 Problemu tehnike Berdjajev je posvetio mnoge stranice kao i poseban esej "Čovjek i mašina". U tom eseju npr. konstatira da je "pitanje o tehnici postalo pitanje o sudbini čovjeka i sudbini kulture. U vijeku malovjerja, u vijeku opadanja ne samo stare religiozne vjere, već i humanističke vjere XIX. vijeka, ostaje jedina jaka vjera suvremenog civiliziranog čovjeka vjera u tehniku, u njenu moć i njezin beskrajni razvitak." (str. 1) Ili: "Tehnika nanosi strašne udarce humanizmu, humanističkom nazoru na svijet, humanističkom idealu čovjeka i kulture. Mašina je po prirodi svojoj antihumanistička." (str. 19. Citati su iz eseja "Čovjek i mašina" u knjizi *Istina i laž komunizma*, Zagreb 1934.)

oborio mnoge iluzije, pokolebao vjeru u čovjeka i pokopao humanistički mit o njemu.

U svemu tome bitno je pitanje ljudske slobode, jer je sloboda vječno načelo ljudskog duha i čovječje zajednice. Sloboda se ne može vezivati s liberalizmom i demokracijom jer je to mnogo dublji problem. Slobodu se ne smije shvaćati samo odrečno i formalno i nju se može spasiti i ostvariti samo u jedinstvu s istinom. Sloboda je granica vlasti društva nad ličnošću, države nad čovjekom, granica ne određena bilo kakvom organizacijom društva i države nego čovjekovom pripadnošću carstvu duha. Tamo gdje su ljudi pretvoreni u objekte, gdje se njima vlada i podvrgava ih se, tamo se sloboda ne ostvaruje. Vrhovna vrijednost nije slobodan radnik i građanin nego država i kolektiv. "Sredstva proizvodnje ne predaju se nikako proizvođačima, kako je Marx govorio, već državi komunističkog ili fašističkog tipa. Država se smatra za subjekt, a čovjek za objekt... Proces socijalizacije gospodarskog života, što je nuždan i pravedan proces, prelazi u socijalizaciju svega cjelovitog čovjeka, to jest, u podlijeganje čovjeka društvu u njegovu najskrovitijem i najintimnijem životu. A to je proces savršeno obratan nastajanju istinske bratske zajednice među ljudima, zajednice ličnosti, zajednice 'ja' i 'ti'."[557]

Kritizirajući suvremeno društvo kapitalizma kao duboko antipersonalističko i dehumanizirajuće, kao društvo u kojemu sve više ovladava bezlična vlast države, trustova, novca i stroja – Berdjajev zaključuje da takva situacija u svijetu "traži nadasve revoluciju duhovnu i moralnu, revoluciju u ime čovjeka, u ime ličnosti, u ime svake ličnosti. Ova revolucija ima uspostaviti hijerarhiju vrijednosti, koja je savršeno narušena, postaviti vrijednost čovječje ličnosti više idola i kumira proizvodnje, tehnike, države, rase i nacionalnosti, kolektiva."[558]

U našem svijetu su neobičnom snagom buknuli rasni i nacionalni instinkti, nacionalne strasti razdiru svijet i prijete propašću evropskoj kulturi. Sve to pokazuje koliko je još jak atavizam u našem društvu, koliko je podsvijest dublja i jača od svijesti i kako je proces humanizacije bio površan. Suvremeni je nacionalizam dehumanizacija i bestijalizacija suvremenih društava. To je povratak od kulturno-historijskih kategorija na zoologijske, kao da se ponovno rađa borba plemena i rasa koja je prethodila obrazovanju nacija kao kulturno-historijskih tvorevina.

Bitne kozmičke i historijske tendencije individualizacije i univerzalizacije nikad se nisu uspjele harmonično sjediniti. Niti nacionalizam niti internacionalizam nisu riješili ovo pitanje. "Nacionalizam i internacionalizam podjednako su razarali cjelovitu čovječnost. Suvremeni

557 N. Berdjajev, *Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, str. 31.

558 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 47-48.

nacionalizam jedna je od formi idolatrije, kao i suvremeni etatizam. Kršćanska istina o tome da nema Helena niti Judeja, koja nije bila, dabome, odricanje samog fakta nacionalne individualnosti, odbačena je zlobno i nasilnički, pa se narodi vraćaju poganstvu, antiknom odnosu prema naciji. Jedinstvo čovječanstva kojemu nas je, barem u ideji, u principu približavao proces kristijanizacije i humanizacije, odriče se nanovo u ideji, u principu, raspada se jedinstvo čovječanstva. To svjedoči o tom da je naturalno jedinstvo čovječanstva nedostiživo, a dostiživo je tek duhovno. Jedinstvo čovječanstva jest Bogočovječanstvo."[559]

Berdjajev je radikalno odbacivao suvremeni nacionalizam, a naročito njegovu radikalnu i najreakcionarniju varijantu – fašistički rasizam, koji je za njega bio gori od socijalističkog etatizma i kolektivizma, veoma dobro uočavajući, kao i u slučaju Nietzschea, da je Marxovo učenje bilo drugačije i da se on s procesima u Rusiji ne bi složio.[560]

Sa svoga humanističkog i kršćansko-personalističkog stajališta Berdjajev nije propustio i da kritički osvijetli profanu historiju kršćanstva. Na mnogim je mjestima u svojim djelima izrazio duboko neslaganje s politikom i djelatnošću kršćanskih Crkava, pa navedimo samo jedan primjer. Na kraju djela, o kojemu raspravljamo, Berdjajev piše da u tragičnom sukobu kršćanstva i historije kršćanstvo sudi historiju, ali i historija sudi kršćanstvo. Neuspjeh kršćanstva u historiji znači da nije kršćanstvo pobijedilo historiju, nego historija kršćanstvo. Ovaj sud nad kršćanstvom i kršćanima ponajprije je u vezi sa socijalnim pitanjem. Kršćanstvo je bitno djelovalo u procesima ukinuća kmetstva i ropstva, priznanja slobode savjesti i dostojanstva svakog čovjeka, ali je u socijalnom životu suviše često ostvarivalo nepravdu i zastupalo interese vladajućih klasa. Izgradnja pravednijeg i čovječnijega socijalnog poretka nije tako pala u ruke kršćana, nego antikršćana. "Kršćanstvo je suviše često bivalo antičovječno, antihumano, pa je pozivalo na ispunjenje zapovijedi ljubavi prema Bogu protiv zapovijedi ljubavi prema čovjeku. Kršćani su napravili lažne moralne zaključke iz učenja o praroditeljskom grijehu, smatrali su korisnim za grešnog čovjeka tlačenje i muke i štitili poredak života, koji je rađao tlačenja i muke. Najveće izopačenje dostiglo je učenje o poniznosti i poslušnosti, ono se izopačilo u zahtijevanje poniznosti pred zlom, poslušnosti zlu, otkaz od vlastite savjesti."[561]

559 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 49-50.

560 U istom djelu pisao je Berdjajev da u "Rusiji gospodari već mnogo godina tiranska ortodoksija marksizma, iako taj marksizam nije nikako vjeran Marxu." (*Sudbina čovjeka u savremenom svijetu*, str. 54. Ili nešto dalje: "Rasna teorija s kršćanskog i čisto čovječjeg gledišta daleko je rđavija nego klasna teorija, u njoj je dehumanizacija daleko dublja, itd." (*Ibid.*, str. 58).

561 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 69.

Kršćanstvo je za Berdjajeva prije svega religija ljubavi i slobode, pa upravo zato budućnost nije determinirana u smislu fatalnosti, ni s obzirom na dobro niti s obzirom na zlo. Zato je cijela budućnost tragična borba. Nova duhovnost treba ponovno humanizirati čovjeka, društvo, kulturu, svijet. To nije samo ljudski, nego i bogočovječji proces, kao što je već bilo rečeno. A kad govorimo o čovjeku, ne govorimo samo kao o apstraktno duhovnom biću nego kao cjelovitom, socijalnom i kozmičkom biću. "Kršćanstvu može socijalno odgovarati samo personalistički socijalizam, koji sjedinjuje ličnost i princip zajedništva."[562]

Tim mislima je Berdjajev završavao svoje djelo o sudbini čovjeka u svuremenom svijetu u nadi da će kršćanstvo opet pokazati svoje prave vrijednosti s obzirom na ljubav, slobodu i dostojanstvo čovjeka, ali će taj duhovni preporod započeti tek onda kada budu riješena elementarna pitanja čovječje egzistencije za sve ljude i narode.[563]

Ovo su bile osnovne misli jednog od najizrazitijih predstavnika kršćanskog personalizma i kršćanskog humanizma. S obzirom na njegove filozofskohistorijske koncepcije, bez obzira na neke dobre uvide i konstatacije, svojim jako intoniranim teološko-mističkim stavom Berdjajev nije mogao pridonijeti razvoju filozofskohistorijske misli. Suvremena filozofija, a posebno filozofija historije, ne priznaje nikakve teološke ili mističke misaone pretpostavke jer one nemaju nikakve osnove u ljudskom iskustvu i nedostupne su provjeri i racionalnom obrazloženju. Ali je Berdjajev iz tih kršćansko-mističkih principa povlačio veoma radikalne humanističke zaključke, te je svojim analizama i kritikama historije kršćanstva, a posebno kritičkim procjenama suvremene civilizacije, jedan od značajnih predstavnika filozofsko-socijalne misli i jedan od onih koji su savjest suvremenoga čovječanstva.

Romanske zemlje između dva rata nisu dale značajnijih filozofa na području filozofije historije. U Španjolskoj se može istaći jedino zanimljivoga mislioca, liberala i demokrata *J. Ortega y Gasseta* (1883–1955). Za vrijeme španjolske Republike angažirao se i politički; nakon sloma republike i privremene pobjede Francova fašizma, odlazi u emigraciju. Povratak mu je bio dopušten 1948. godine. Nakon povratka osniva Institut društvenih znanosti u Madridu.

562 N. Berdjajev, *ibid.*, str. 74.

563 Ova knjiga je u krugovima ruskih emigranata u Francuskoj, a i u drugim zemljama, izazvala pravu buru. Oni su se ponadali da će Hitler, koji je tad osvojio vlast u Njemačkoj, oboriti i boljševičku vlast u Rusiji, a Berdjajev je u knjizi dao ispravnu i poraznu kritiku fašizma. Uz brojne napade, otvoreno mu je pismo u zborniku "Put", tromjesečniku ruske religiozne misli što ga je uređivao sam Berdjajev, uputio poznati rusko-pravoslavni teolog Sergije Četverikov, na što je Berdjajev odgovorio, ostavši pri tome na iznesenim pozicijama.

Ortega y Gasset je postao poznat i izvan svoje zemlje knjigom *Pobuna masa* (1940), iz koje ćemo navesti neka mjesta i misli koje imaju dodirnih točaka s problematikom filozofije historije. Drugo njegovo djelo je *Historija kao sistem* (1936).

Za razumijevanje čovjeka i njegove historije Ortega polazi od pretpostavke, koja je trivijalna i ujedno značajna, da "čovjek uopće nema nikakav drugi izbor nego da uvijek nešto radi da bi egzistirao."[564] Mi smo uvijek pod prisilom da nešto radimo ili, točnije rečeno, nismo prisiljeni raditi nešto određeno, da nam ova ili ona djelatnost nije nametnuta kao zvijezdi njezina putanja ili kamenu sila teže. Čovjek sam mora, na svoj vlastiti proračun i opasnost, odlučiti šta će raditi, a ta odluka je moguća samo na temelju izvjesnih uvjeravanja o sebi i o svijetu. Odatle slijedi da čovjek mora uvijek imati neko uvjerenje, te su odlučujuće promjene u razvoju čovječanstva promjene u njegovim uvjerenjima i vjerovanjima. Zato "dijagnoza jedne čovjekove egzistencije – jednog čovjeka, jednog naroda, jedne epohe – mora započeti s repertoarom njihovih uvjerenja."[565] Uvjerenje kao vjerovanje nije samo ideja koju se misli, nego u koju se vjeruje, te je vjerovanje funkcija čovjeka, funkcija njegova upravljanja svojim životom i svojim djelom. Zato mi kažemo "da već imamo ove ili one ideje, ali naša uvjerenja ne samo da *imamo*, mi smo ona."[566]

Do ovih spoznaja ne može se doći fizikalnim, naturalističkim metodama, i njihova propast tek otvara put životnom i historijskom mišljenju, historijskom umu. Čovjekov život nije stvar i za to je nužno da se odlučimo misliti u kategorijama i pojmovima koji se radikalno razlikuju od onih koji nam objašnjavaju fenomene materije. Ali, treba i to reći, tim duhovnim znanostima koje se bave ljudskim i historijskim još nije uspjelo u evropskom čovjeku probuditi istu vjeru kao i prirodne znanosti. Traži se čovjekova priroda, ali on nema prirodu, jer čovjek nije nikakvo tijelo koje je stvar, čovjek nije ni duša, svijest ili duh, koji su također stvar. "Čovjek nije stvar, nego drama, njegov život je čisto i opće zbivanje, koje se svakom pojedincu događa i u kome je svaki pojedinac sa svoje strane samo događaj."[567]

Čovjek se nalazi između različitih mogućnosti bivstva između kojih mora birati. O tim mogućnostima bivstva može se reći sljedeće: prvo, da se one meni ne pružaju, nego da ih moram pronaći, ili iz mene sama ili preko medija drugih ljudi. Ja nalazim skicu bivstva i djelovanja s obzirom na okolnosti, jedino onom što mi je dano. Često se zaboravlja da

564 Ortega y Gasset, *Geschichte als System*, Stuttgart-Berlin 1943, str. 9.

565 O. y Gasset, *ibid.*, str. 10.

566 O. y. Gasset, *ibid.*, str. 20.

567 O. y Gasset, *ibid.*, str. 49.

je čovjek nemoguć bez fantazije, bez sposobnosti da iznađe jedan oblik života. "Je li original ili plagijator, čovjek je novelist samoga sebe."[568] I drugo, moramo živjeti između tih mogućnosti i zato sam slobodan. Ali sam slobodan zbog prisile, hoću li to ili ne. "Sloboda nije aktivitet nekog bivstvujućeg, koga on inače i oduvijek izvršava, i ima čvrsto bivstvo. Biti slobodan znači nemati konstitutivni identitet, ne biti dodijeljen određenom bivstvu, nešto drugo moći biti nego to što se bilo i ne morati se zauvijek usmjeriti na jedno određeno bivstvo. Jedino što na slobodnom bivstvu mora biti čvrsto i trajno, jest njegova bivstvena nestalnost."[569]

Da bismo govorili o bivstvu čovjeka, mora se ponajprije razraditi jedan ne-eleatski pojam bivstva i vratiti se Heraklitu. Čovjek dakle nije, nego je "na putu da bude ovo ili ono."[570] Ali taj put "biti na putu" je apsurdan, jer obećava nešto logično, a na kraju se vidi da je iracionalno. To "biti na putu" možemo zato nazvati "živjeti". "Zato ne kažemo da čovjek jest, nego da on živi."[571]

Iz ovih misli vidi se da je Ortega y Gasset bio djelomično pod utjecajem filozofije života, a od svih filozofa te orijentacije najviše je cijenio Diltheya, kao najvećega filozofa druge polovine 19. stoljeća.[572] Nastavljajući na ove misli, Ortega drži da je pravo bivstvo čovjeka određeno njegovom prošlošću. Čovjek je ono što mu se zbilo, što je učinio. Zato je čovjek bitno "putnik na hodočašću bivstva i zato se ne mogu postaviti nikakve granice onome što on može biti... Ukratko: *čovjek nema... prirodu nego ima historiju*. Ili što izlazi na isto: što je priroda stvarima, to je historija – kao *res geste* – čovjeku."[573]

Na temelju svega rečenog komično je, nastavlja O. y Gasset, da se osuđuje historizam, zato što on u nama pobuđuje i jača svijest da je bit čovjeka, a to znači onda i historije, promjena i da ništa nije potpuno stabilno. Kao što se čvrsti kamen može pretpostaviti onome što se mijenja i razvija.

A što se tiče problematike razvoja i napretka, zabluda je starog vjerovanja u napredak što je ono počivalo na apriornoj tvrdnji o napretku prema boljem. A to može procijeniti i odlučiti konkretni historijski um

568 O. y Gasset, *ibid.*, str. 53.

569 O. y Gasset, *ibid.*, str. 53.

570 O. y Gasset, *ibid.*, str. 64.

571 O. y Gasset, *ibid.*, str. 64.

572 Nešto dalje je O. y Gasset pisao da ova historijska dijalektika nije dijalektika logičkog uma nego upravo historijskog, realna dijalektika o kojoj Dilthey snatri u svojim rukopisima, a on je "pisac kome mi najviše zahvaljujemo o ideji života, i koji je bio, za moj ukus, najznačajniji mislilac druge polovine 19. stoljeća." (O. y Gasset, *ibid.*, str. 67)

573 O. y Gasset, *ibid.*, str. 68.

samo a posteriori. Ali u osnovi, karakter našeg života je takav da on napreduje, i to se može čak a priori, sa svom evidencijom, ustvrditi. Promjenjivost svega ljudskog je naša ontološka privilegija u odnosu prema drugim oblicima bivstvujućeg. "Čovjek nije neki prvi čovjek i vječni Adam, nego je formalno drugi, treći čovjek itd."[574]

Cijelo to djelo je, kako vidimo, oveći esej, jednako kao i njegovo još poznatije djelo *Pobuna masa*, koje je u dijelovima počeo objavljivati još 1926. u jednom madridskom dnevniku. Iako je to veliki, ponajviše socijalno-psihološki i socijalno-politički esej, izdvojit ćemo samo neke bitne stavove i mišljenja Ortege y Gasseta koji, s obzirom na procjenu naše civilizacije i perspektive njezina razvoja, imaju izvjesnu originalnost i značenje.

Već se iz naslova vidi da je problem mase središnje pitanje toga djela. Odmah treba napomenuti da O. y Gasset usprkos izvjesnom elitizmu, ne zastupa mišljenje da jedni društveni slojevi čine masu, a drugi elitu. Pod pojmom "masa" ne smije se "razumjeti samo radnika; ta riječ ovdje ne označuje neku društvenu klasu, nego ljudsku klasu, način života, koji se danas očituje u svim društvenim klasama i koji je, samim time, reprezentativan za naše vrijeme, u kome masa vlada i upravlja."[575]

Ta pojava čovjeka-mase prijeti da nestane sve idejno bogatstvo Zapada, mnoštvo evropskih ukusa, potvrđivanje pluraliteta samo zato da bi lakše prišla na potvrđivanje jedinstva i obratno, a cijelom prostoru Zapada pobjeđuje danas takav oblik homogenosti da prijeti rušenju toga blaga.

"Svagdje se pojavio čovjek-masa, kojim se bavi ova knjiga, tj. tip čovjeka koji se na brzu ruku stvorio, izgradio na nekim siromašnim apstrakcijama, te koji je zbog toga istovrstan od jednog do drugog kraja Evrope. On je uzrokom turobnom izgledu, zagušljivoj monotoniji, koja obuzima život na cijelom kontinentu. Taj čovjek-masa je čovjek prethodno ispražnjen od svoje vlastite povijesti, bez utrobe prošlosti, pa je, samim tim, pokoran svakom tzv. 'internacionalnom' zaptu. To i nije čovjek, već ljuska od čovjeka, načinjena od jednostavnih *idola fori*. Manjka mu 'nutrina', intimnost neumitno, neotuđivo njegova, neporecivi 'ja'. On uvijek može hiniti da je ovo ili ono. Imade samo materijalnih zahtjeva, uzima si samo prava i drži da nema obveza. To je čovjek bez plemstva koje obvezuje – sine nobilitate – snob."[576]

---

574 O. y Gasset, *ibid.*, str. 72.

575 O. y Gasset, *Pobuna masa*, Zagreb 1941, str. 131. Ortega y Gasset pod tim misli i na sve veću specijalizaciju u naukama koja skučava šire horizonte onih koji ne vide ništa drugo osim svoga znanstvenog kruga.

576 O. y Gasset, *ibid.*, str. 15. O. y Gasset izričito kaže na str. 39. da kod riječi "elita manjine" zlobni ljudi iskrenu smisao tog izraza i "prave se kao da ne zna-

Karakteristika te mase je njezina pobuda, jer je ona izgubila svaku sposobnost za vjeru i spoznaju i može primati samo politiku – mahnitu, neobuzdanu, jer mu ona obećava da će nadomjestiti spoznaju, vjeru i mudrost. Zato je važno "da se temeljito upozna taj čovjek-masa, jer on može učiniti najveće dobro, kao i najveće zlo."[577]

Navedimo ukratko samo dvije važne karakteristike toga suvremenog čovjeka mase: prvo, kod njega postoji nezajažljivo proširenje njegovih želja i drugo, njegova načelna nezahvalnost prema svemu što je omogućilo udobnosti njegova života. Uza sve to on objavljuje i nameće pravo na osrednjost ili samu osrednjost kao pravo.

Za O. y Gasseta je naprotiv civilizacija volja da se živi u zajednici, i ako se čovjek ne obazire na druge, on je neciviliziran i barbarin. Politički oblik, drži Ortega, koji to najviše omogućuje danas je liberalna demokracija. Možda taj oblik nije najbolje što se može zamisliti, ali onaj koji bi mogao nešto bolje, morao bi sačuvati njegova bitna načela. U tom smislu on je protiv revolucija, jer se u njima apstraktno pokušava suprotstaviti konkretnom. Kartezijanski "razum" je isključivo prirodoznanstveni, koji je postigao sjajne pobjede nad prirodom. Ali za razumijevanje historije potreban je povijesni um. "Taj nam povijesni razum otkriva ispraznost svake opće revolucije, svakog pokušaja da se brzo izmijeni društvo i započinje nova epoha u povijesti – kao što su tvrdili da rade ljudi iz 1789. godine koji su bili puni zbrkanih ideja. On suprotstavlja metodi revolucije metodu jedino dostojnu duga iskustva, koje Evropljani imadu za sobom. Neumjerene revolucije, u svojoj hipokritski razmetljivoj žurbi za proglašavanjem novih prava, uvijek su silovale, zgazile, razorile osnovno pravo čovjeka – tako osnovno da je to upravo i prava definicija njegova bivstva – pravo na *kontinuitet*."[578]

Vraćajući se ponovno na bit povijesti, Ortega y Gasset ide ponajviše Diltheyevim stazama, smatrajući da je pogrešno uvažavati u historiji samo politiku, kulturu, a da ne vidimo da je povijesna stvarnost i prije njih dublja, da je ona "čista želja za životom, moć slična kozmičkim silama; zaista ne ista, ali ipak sestra one moći, koja burka more, oplođuje životinje, posipa cvijećem drveće, zatreptava zvijezde."[579]

---

ju, da čovjek elite nije uobraženo biće, koje misli, da je više od drugih, nego ono, koje više zahtijeva od sebe nego od drugih, čak i onda, kad ne uspije da ostvari u sebi svoje više težnje." (O. y Gasset, *ibid.*, str. 39)

577 O. y Gasset, *ibid.*, str. 76.

578 O. y Gasset, *ibid.*, str. 31. O. y Gasset priznaje da je dominacija masa i nešto pozitivno "ukoliko znači uzdizanje cjelokupne povijesne razine, te nam otkriva, da se danas prosječni život odvija na višoj ravnini od one, na kojoj se još jučer zadržavao." (O. y Gasset, *ibid.*, str. 52).

579 O. y Gasset, *ibid.*, str. 58.

U životu ne vlada apsolutni determinizam, nego se sastoji iz čistih trenutaka od kojih je svaki relativno nedeterminiran od prethodnih. I s obzirom na pitanje napretka bliže smo istini ako kažemo da ne postoji nikakav siguran napredak kome ne prijeti i nazadovanje. U historiji je sve moguće – trijumfalan i neograničeni napredak kao i periodički nazadak. Jer povijesno bivstvo je jedino bivstvo u svijetu čija je bit opasnost i zato je on u potpunom smislu riječi drama.

Ortega y Gasset se u ovom velikom eseju dotaknuo i niza drugih pitanja koja, s obzirom na naš predmet, možemo izostaviti, a koja su inače značajna za dijagnozu posebno današnjega evropskog života (pitanje revolucije i restauracije, opasnosti od etatizma, o nacionalizmu, marksizmu i Rusiji, pri čemu lucidno upozorava da su "Marxov socijalizam i boljševizam dvije povijesne pojave, koje jedva da imaju nešto zajedničko." ibid., str. 206) itd.

Možemo ovaj prikaz ipak završiti, s obzirom na današnju evropsku situaciju, jednim njegovim saint-simonističkim stavom i željom: "Jedino bi odluka da se iz skupine evropskih naroda stvori jedna velika nacija, oživjela bilo Evrope. Tada bi ona ponovno počela vjerovati u sebe i automatski zahtijevati više od sebe, disciplinirati se."[580]

Najpoznatija i najutjecajnija filozofska ličnost u Italiji u prvoj polovini 20. stoljeća svakako je *Benedetto Croce* (1866–1952). Rođen je u Pescasseroliju u uglednoj patricijskoj obitelji. U mladosti, kako smo već vidjeli, bio je u uskoj vezi s Labriolom i zato zainteresiran za Marxova shvaćanja, o kojima je i pisao krajem 19. stoljeća. Međutim, ubrzo prelazi na građansko-liberalne i idealističke pozicije, te početkom 20. stoljeća s G. Gentileom pokreće časopis "La critica". S dolaskom fašizma na vlast razilazi se s Gentileom koji surađuje s fašizmom, te svojim liberalnim stajalištima postaje oslonac liberalno-demokratski nastrojenim intelektualcima, koji nisu podnosili politički totalitarizam.

Na Crocea je najjači utjecaj imao Hegel, tada dominantna filozofska figura u hegelovskom krugu u Napulju, u kojemu je Croce živio. U svome glavnom djelu *Filosofia come scienza dello spirito* (1917) daje svoju koncepciju svijeta kao razvoja duha, uvijek prema višim stupnjevima. Svijet je dakle samoostvarivanje duha u četiri stupnja koji odgovaraju četirima funkcijama samog duha: estetsko-intuitivnoj, logičkoj, ekonomskoj i moralnoj. Prva dva upućuju na teorijsku aktivnost, a druga dva na praktičku. Croce je ne samo u Italiji nego i u Evropi bio najviše poznat po svojoj estetici, kao intuitivnoj spoznaji; ali jednako tako svojom filozofijom historije i ostalim historijskim spisima. Iz njegova filozof-

580 O. y Gasset, *ibid.*, str. 205.

skog idealističkog opusa, koji je bio svojevrsni hegelizam, za našu je problematiku od interesa djelo *Teoria e storia della storiografia* (1917. godine, a na njemačkom jeziku već 1915.).

Već na početnim stranicama svoga djela Croce piše da se ništa ne može shvatiti o stvarnom procesu historijskog mišljenja "ako se ne pođe od principa da je sam duh historija, i u svakom svom momentu faktor historije i ujedno rezultat cjelokupne prethodne historije; tako da duh nosi u sebi cijelu svoju historiju, koja tada koincidira s njim samim."[581]

Činjenice su historijske ako su mišljene, jer ništa ne postoji izvan mišljenja. Zato i nema nikakvog smisla pitanje što su historijske činjenice i što su nehistorijske činjenice. Tako je Croce stvarnost shvatio kao duh, ali "ne kao takav koji stoji iznad svijeta ili teče kroz svijet, nego duh koji koincidira sa svijetom; a priroda je pokazana kao moment i proizvod samog duha, pa je time prevladan dualizam (barem onaj koji je mučio misao od Talesa do Spencera), te je time i prevladana bilo koja materijalistička ili teološka transcendencija.

Duh, koji je Svijet, jest duh koji se razvija, i zato je u isti mah jedno i različito, vječno rješenje i vječni problem, a njegova samosvijest je filozofija koja je njegova historija, ili njegova historija koja je njegova filozofija, obje supstancijalno identične; a identična je i svijest i samosvijest, tj. različita i u isti mah jedna, kao i život i misao."[582]

Čovjek se mora osloboditi robovanja, podčinjenosti bilo kakvoj ekstramundanoj volji kao i slijepoj prirodnoj nužnosti. Oslobodivši se transcendencije i lažne imanencije "mišljenje koncipira historiju kao djelo čovjeka, kao proizvod ljudskog intelekta i htijenja; i takva ulazi u obliku historije koju ćemo nazvati *humanističkom*."[583]

Croce se na ovaj način u svakom slučaju oslobodio transcendencije, pa je zato bio veliki protivnik crkvenih stavova i religioznih predrasuda. Ali jednako se tako oslobodio i naturalističkog determinizma, jer čovjek kao duh u isti je mah i sloboda. Zato se ne slaže ni s pesimističkim tezama o kraju historije i sl. jer historija je povijest života, a ne smrti. Uza sva tmurna predviđanja historija ide svojim putem, a njezine prividno smrtne borbe su porođajni bolovi. Tobože posljednji uzdah je zapravo krik malog djeteta koji nagovješta novi svijet.

Historija i filozofija za Crocea nisu dva odvojena entiteta, nego se bitno poklapaju. Historijsko mišljenje i filozofsko mišljenje ne mogu se razlikovati niti *ex parte historicum* niti *ex parte philosophicum*, "jer svi znadu, ili barem kažu, svako vrijeme ima svoju vlastitu filozofiju, koja

581 Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1941, str. 16.

582 B. Croce, *ibid.*, str. 286.

583 B. Croce, *ibid.*, str. 81.

je svijest te epohe i kao takva je njena historija, barem u zametku; i kao što smo kazali, filozofija i historija se poklapaju. Pa ako se one podudaraju, tako se poklapaju i historija filozofije i historija historiografije; ova se ne samo ne razlikuje od one, nego nije niti jednostavno podređena, jer je sasvim jedno s njom."[584]

Croce je, kako vidimo, u hegelovskom duhu historiju shvatio kao čovjekovu historiju, ali ne kao konkretnog materijalno-duhovnog čovjeka, nego samo čovjeka kao duh. Time je on mogao zaključiti o progresu historije jer razvoj duha je i razvoj historije. Na taj se način mogao osloboditi vulgarnog marksizma, sociologizma, klerikalizma, što je u to vrijeme bio gotovo jedini način opozicije fašizmu. Jednako tako Croce odbacuje iracionalizam, skepticizam i vjeruje u razvoj i pobjedu uma. Bila mu je strana svaka pomisao o nekakvom kraju historije u teološkom smislu, te je problem progresa shvatio "ne kao prijelaz od zla k dobrom, kao iz jednog stanja u drugo, nego kao prijelaz od dobroga k boljem, u kojem je zlo samo dobro, viđeno u svjetlu boljeg."[585]

Na kraju djela Croce vjeruje da se treba obratiti veća pažnja nekim misliocima koji su zanemareni, a nisu ništa manje važni ili umni (kao npr. Machiavelli, B. Gracian, B. Pascal, G. Vico i dr.). Mislim da je ovo veliko pitanje dosadašnje historije kulture, a osobito filozofije. Glavni historičari filozofije su na građanskoj strani bili uglavnom idealisti pa su, naravno, isticali idealističke sisteme, što radi i Croce; a kad su se javili historičari materijalisti, započelo se preferirati materijalističke. Istina nije niti na jednoj niti na drugoj strani. Ocjena značenja pojedinih filozofa mora imati što više objektivan karakter: prvo, njegovo značenje u razvoju filozofske, a često i znanstvene misli, i drugo, njegovo značenje s obzirom na progresivni tok historije.

Iz ovoga mog prikaza moglo se vidjeti da nitko nije bio značajan po tome što je "velik idealist" ili "velik materijalist", nego po njihovu doprinosu filozofskoj problematici i progresivnom razvoju ljudskog duha i historije. U tom pogledu Croceova filozofija i filozofija historije nisu bili neki značajni korak naprijed, nego obratno vraćanje od Marxa prema Hegelu. U tom pogledu Croce nije bio ukorak sa svojim vremenom. To se vidi osobito iz antiteze Gramsci-Croce, o kojoj ću ukratko također nešto reći. Ali, Croce je svojim aktivizmom, antiiracionalizmom, antiteologizmom i političkim liberalizmom, a i svojim doprinosima na drugim područjima filozofije (estetika) i znanosti (historija) bio veoma značajna ličnost koja je bila stalna protuteža reakcionarnom fašizmu. A to, u tom vremenu, nije bilo malo!

584 B. Croce, ibid., str. 162.

585 B. Croce, *ibid.*, str. 73.

Labriola je umro već početkom 20. stoljeća (1904) pa nije ni dospio ukrstiti filozofske mačeve s Croceom. Tako je najveća opozicija Croceovu hegelizmu postao lucidni *Antonio Gramsci* (1891-1937), koga je Musollini zatvorio, te je tako i umro 1937. godine. U zatvoru je pisao o mnogim teorijskim i socijalnim pitanjima, a jedna od glavnih njegovih preokupacija bila je kritičko osvjetljavanje Croceove filozofije. U njegovim bilješkama objavljenim nakon rata, jedan svezak je imao naslov *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea.* U njemu je Gramsci pokušao na kompleksniji način prići tome velikom Talijanu i antifašisti, koga je fašistički režim morao tolerirati zbog njegova evropskog ugleda.

Gramsci se ponajprije osvrće na sasvim teorijsko pitanje je li "dijalektika različitosti", a ne "dijalektika suprotnosti" stvarna dijalektika. Zato se po Gramsciju "treba vratiti Hegelu. Treba vidjeti nije li put od Hegela pa do Croce-Gentilea značio korak unazad, ne predstavlja li 'reakcionarnu' reformu. Nisu li njih dvojica načinila Hegela još apstraktnijim? Nisu li mu otkinuli najrealističniju i najhistoričniju njegovu stranu, nije li baš tu njegovu stranu filozofija prakse u određenim granicama preobrazila i nadvisila?"[586]

Pitanje koje Croce treba objasniti kao bitno jest gleda li on u mijenjanju i razvoju samu promjenu ili "pojam mijenjanja". "Čini mi se, da je baš to ono pitanje od koga treba poći da bi se temeljito ispitao: 1. Croceov historizam, a u krajnjoj liniji njegov način poimanja stvarnosti, njegov pogled na svijet i na život, odnosno – tout court – njegova filozofija; 2. njegovo neslaganje s Gentileom i suvremenim idealizmom; 3. njegovo nerazumijevanje historijskog materijalizma, praćeno njegovom opsesijom za historijski materijalizam. Da je Croce oduvijek bio opsjednut historijskim materijalizmom, a da je to i danas, i to još u akutnijoj formi nego prije, nije teško dokazati."[587]

Treba samo naglasiti da je Gramsci bio jedan od rijetkih tadašnjih marksističkih mislilaca koji je shvatio da je kategorija prakse kod Marxa bitna kategorija za razumijevanje čovjekove historije kao čovjekova djela. Jednako tako da je u koncepciji radničkih i društvenih savjeta vidio nove oblike jednoga socijalističkog svijeta koji bi trebao prevladati negativnosti kapitalizma. U razdoblju kraja Prvoga svjetskog rata na evropskoj je ljevici to pitanje bilo jedno od najeminentnijih. Najveći marksistički mislioci toga doba (R. Luxemburg, G. Lukács, V. I. Lenjin, A.

586 Antonio Gramsci, *Historijski materijalizam i filozofija Benedetta Crocea*, Zagreb 1958, str. 277.

587 A. Gramsci, *ibid.*, str. 248-249. Croce je npr. još 1938. objavio knjigu *Come nacque e come mori ili marxismo teorico in Italia* (*Kako se rodio i kako je umro marksizam u Italiji*) u kojoj je pisao: "Teoretski marksizam je završio oko 1900., u Italiji i u cijelom svijetu" (B. Croce, navedeno djelo str. 50.)

Gramsci, K. Korsch i toliki drugi) otvarali su nove poglede na problem socijalne slobode, koja je trebala sadržavati ne samo političku i socijalnu nego i ekonomsku. Ideja autonomije ličnosti i socijalnih grupa, ideja samoupravljanja (savjeti, sovjeti, Räte, selfgovernment, consigli, autogestion) bili su ona anticipacija budućih socijalnih borbi koja će za slobodu ličnosti i cijelog društva biti od presudnog značenja.

Jedino značajnije djelo u Francuskoj između dva rata napisao je *Raymond Aron* (1905–1983) pod naslovom *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938. godine). Oskudnosti djela o toj problematici u Francuskoj u to doba bilo je, svakako, više razloga. Sam Aron je morao dati izvjesno objašnjenje tog fenomena kad je za zbornik što ga je uredio Marvin Farber pod naslovom *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis,* u drugom svesku, objavljenom 1950. pod naslovom *La philosophie française,* napisao poglavlje o filozofiji historije u Francuskoj između dva rata.

Razloge što je filozofija historije izgubila kredit u Francuskoj posljednjih pola stoljeća Aron vidi u tome što su Francuzi od 1871. postali pesimisti u vezi s budućnošću Francuske. Uspon Njemačke, relativni pad, demografska stagnacija, usporeni razvoj industrije – sve je to vodilo utisku i zaključku da je budućnost inferiornija od prošlosti. Čak ni pobjeda 1918. godine nije bitno izmijenila ta osjećanja. "Odbacivalo se filozofiju historije jer se bojalo budućnosti."[588]

To su za Arona razlozi da su u to doba i francuski historičari odbacivali filozofiju historije. Još u 19. stoljeću je poznati francuski historičar Fustel de Coulanges rekao da postoji filozofija i postoji historija, ali ne postoji nikakva filozofija historije. I u razdoblju između dva rata situacija se nije bitno promijenila. "Akademski historičari je jednodušno odbacuju. Oni nisu shvatili Spenglera ozbiljno, oni ne čitaju Toynbeeja. U jednom kratkom članku u *Revue de Métaphysique et Moral* Lucien Febvre simultano je smaknuo Spenglera i Toynbeeja klasičnim argumentima: ovi pokušaji nemaju nikakav znanstveni karakter, oni počivaju na spoznajama druge ili treće ruke, oni koriste neodređene i sumnjive pojmove, oni ne unapređuju znanost, nego samo hrane mitove i ideologije."[589]

Dublju i svestraniju analizu takve situacije Aron nije pokušao dati. Mislim da bi se navedenim Aronovim objašnjenjima moglo dodati još neka, bez ikakvih pretenzija da se tema iscrpi. Jedan od razloga mogao bi se, po mom mišljenju, tražiti i u snažnom razvoju sociologije kao nove

588 Raymond Aron, *La philosophie de l'histoire*, u knjizi *La philosophie française*, u zborniku *L'activite philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Pariz 1950, str. 335.

589 R. Aron, *ibid.*, str. 334-335.

znanosti (Durkheim i njegova škola), koja je u prvom razdoblju apsorbirala dijelom i filozofskohistorijsku problematiku. Moglo se očekivati da će impulsi na sociološkom području, koje je već imalo jaku tradiciju u Francuskoj (Saint-Simon, Comte, Tarde) snažnije zaokupiti znanstvene duhove. Nije bilo moguće da tako snažni poticaji od genijalnog Durkheima budu samo prolazni bljesak. Francuska sociološka škola nakon Durkheima i Lévy-Bruhla postala je jedna od najznačajnijih u svijetu.

Daljnji razlog bismo mogli tražiti u razvoju moderne francuske historiografije koja sve više tendira napuštanju tradicionalne politike i deskriptivne historije, a sve više se razvija prema strukturalističkoj. I tu su Francuzi s Lacombeom i Beerom, a nešto kasnije Blochom, Febvreom, Braudelom i drugima utirali nove puteve u Evropi i svijetu.

Kao daljnje razloge mogli bismo navesti i činjenicu da su Francuzi sa zakašnjenjem shvatili važnost razvojne linije Kant-Hegel-Marx. Bez obzira na Cousina, Renouviera ili Lafarguea – Hegel i Marx nisu dobili filozofsko državljanstvo u Francuskoj. Oživljavanje hegelizma i marksizma započinje tek početkom tridesetih godina kad je, između 1931. i 1939., A. Kojèv održao niz predavanja o Hegelu, na kojima su se okupili Sartre, Friedmann, Merleau-Pontiy, Fessard, Hypolite i drugi. Tome je pridonijelo i objavljivanje Marxovih i Hegelovih rukopisa od strane H. Lefebvrea i N. Gutermana.[590]

Tadašnja francuska filozofija je više bila na trasi personalizma, iracionalizma i filozofije znanosti, tako da je prvo opsežnije djelo o filozofiji historije napisao R. Aron i objavio tek 1838. godine. Aron je u svom djelu nastavljao više na njemačke tradicije kraja 19. i početka 20. stoljeća nego na francuske. Razlog je bio taj što se Aron u to doba posebno bio posvetio njemačkoj filozofiji i sociologiji, te objavljuje *La sociologie allemande contemporaine* (1935) i *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie a llemande de l'histoire* (1938) u kojoj je obradio filozofska i filozofskohistorijska shvaćanja W. Diltheya, H. Rickerta, G. Simmela i M. Webera, dakle najvažnijih filozofskih ličnosti u Njemačkoj na prijelazu stoljeća.

Na samom početku, u uvodu svoga djela Aron kaže da ne misli mjeriti historijsko znanje prema nekom apriornom kriteriju, nego želi slijediti prirodno kretanje "koje ide od spoznaje sebe do spoznaje kolektivnog nastajanja. Mi upotrebljavamo jednu deskriptivnu metodu ili, ako se želi, fenomenološku."[591]

590 H. Lefebvre je objavio 1934. godine *Morceaux choisis de K. Marx*, a s N. Gutermanom nešto kasnije i *Morceaux choisis de Hegel* (1938). Iste godine su objavili i *Cahiers de Lénine sur la dialectique de Hegel* (1938).

591 R. Aron, *ibid.*, str. 9.

Postavljajući pitanje je li moguća historijska znanost koja ima univerzalnu vrijednost, piše da se njegova studija simultano odvija na tri plana: epistemološkom, transcendentalnom i filozofskom. Aron će također, poput većine tadašnjih filozofa, suprotstaviti prirodnu historiju i ljudsku historiju, te će prvo osvijetliti činjenicu da "historija nije za čovjeka nešto vanjsko, nego suština njegova bića."[592] Sve daljnje analize Aron provodi pod tom pretpostavkom, da "čovjek nije samo u historiji, nego da nosi u sebi historiju koju istražuje."[593]

Historija u užem smislu je znanost o čovjekovoj prošlosti. U širem smislu ona istražuje postanak Zemlje, neba i vrsta jednako tako kao i civilizacije. S druge strane, u konkretnom smislu, termin historija označuje izvjesnu realnost, a u formalnom smislu spoznaju te realnosti. Ovom pitanju posvećuje Aron prvo poglavlje u kojemu ponajprije postavlja pitanje možemo li govoriti o historiji prirode. Može li se ustanoviti kontinuitet između kozmičkoga i ljudskog zbivanja? Pitanje je opravdano "jer u prirodi postoje dokumenti samo slučajno. Naprotiv, čovjek stvara dokumente svojom suštinom, jer on produžava akciju svoga tijela pomoću oruđa, a sve te kreacije otkrivaju odmah aktivnost duha."[594]

Na pitanje možemo li govoriti o historiji prirode, vrsta itd. Aron u krajnjoj liniji smatra da "samo čovjek ima historiju, jer je njegova historija sastavni dio njegove prirode, ili bolje, jest njegova priroda."[595] Čak ako i prema izvjesnoj metafizici definiramo čovjeka kao biće koje pravi oruđa, implicitno priznajemo tu originalnost. Jer time što je čovjek odredio svoje uvjete egzistencije stvarajući sredstva za proizvodnju, pokazuje i zahtijeva neku inteligenciju. Zato historija čovjeka implicira među individuumima duhovnu povezanost. "Historija je uvijek historija duha, čak i kad je ona historija proizvodnje."[596] Prema tome subjekt nije jedan transcendentalni ja, nego je historijsko biće.

Aronu je jasno da se problem individuuma, filozofski i sociološki gledano, može riješiti samo uklapanjem toga individuuma u širu društvenu zajednicu. Prema tome moramo računati s jednim "objektivnim duhom" u razmatranju historije, a to su ideje, vjerovanja, običaji kao i oni materijalni artefakti u kojima je "utisnut" ljudski duh – tiskane knjige, obrađeni kamen, oslikana platna itd. Zaključak je da samo "u individuumima i preko njih zajedničke predodžbe dolaze do jasnoće, u njima i preko njih se ostvaruju zajednice koje im uvijek prethode i prevla-

592 R. Aron, *ibid.*, str. 11.
593 R. Aron, *ibid.*, str. 11.
594 R. Aron, *ibid.*, str. 33.
595 R. Aron, *ibid.*, str. 38.
596 R. Aron, *ibid.*, str. 38.

davaju. Deskripcija ne opravdava nikakvu metafiziku, niti onu o *nacionalnim dušama*, niti onu o *kolektivnoj svijesti*, nego ona potvrđuje postojanje jedne stvarnosti u isti mah transcendentne i unutrašnje ljudima, socijalne i duhovne, totalne i mnogostruke."[597]

Raspravljajući o pogledima Simmela, Nietzschea i Marxa, Aron zaključuje da su sve parcijalne interpretacije nedovoljne. Čovjek se njima koristi, ali ih i prevladava. To je totalni život koji se želi obuhvatiti, totalitet koji se sastoji pomalo od približavanja tih parcijalnih zahvata. Ali, odjednom nestaju prednosti objektivacije. Jer jedinstvo kome se teži, jedinstvo jedne epohe ili kulture, samo je fiktivan izvor djela i akata. Iz prethodnih analiza "pojavljuje se, čini nam se, *disolucija objekta*. Ne postoji *historijska stvarnost,* gotova prije znanosti, koju bi trebalo samo vjerno reproducirati. Historijska realnost, jer je ljudska, *dvosmislena je i neiscrpna*."[598] Ova razmatranja, uzimajući materijale iz antičke kao i novije historije, Aron zaključuje citirajući, kako kaže, staru formulu da "ljudi čine svoju historiju, ali ne znaju historiju koju čine."[599]

Razmatrajući pitanje historijskog determinizma i kauzalnog mišljenja, Aron drži da postoje različite intencije koje orijentiraju analizu historijskih uzroka: intencija suca i učenjaka, te filozofa superiornijeg od prve dvojice. Prvi ima na umu antecedens jednog događanja, drugi nastoji ustanoviti konstantne veze koegzistencije i sukcesije, treći ih želi zbližiti i ujediniti oba prethodna istraživanja i naći im mjesto u cjelini historijskog determinizma. Raspravljajući o problematici historijskog determinizma, uzročnosti i nužnosti, Aron također misli da su i historijski odnosi kauzalni odnosi, ali da nisu sve pojave i nužne. Slučajnost igra pri tome veoma veliku ulogu. A slučaj Aron shvaća "u isti mah mogućnost da se jedan događaj shvati drugačije, i nemogućnost da se događaj deducira iz cjeline prethodne situacije."[600]

Aron postavlja pitanje: u kojim slučajevima tendira nužnost prema teoriji, u kojem slučaju postoji *sistem* kauzalnih relacija? I na kraju, pokazuju li historija i društvo, u njihovoj cjelini, poput ekonomije, jednu strukturu? Aron drži da je razlika između prirodnog kauzaliteta i historijskog u tome što "fizikalni zakoni ne poznaju unutrašnju neizvjesnost, u usporedbi s onom koju stvara različitost ljudskih reakcija."[601]

U vezi sa zakonima historije Aron upozorava da isprva pojam zakona nema ništa zajedničkog s pojmom uzroka. Pod uzrokom se misli na

597 R. Aron, *ibid.*, str. 79.
598 R. Aron, *ibid.*, str. 120.
599 R. Aron, *ibid.*, str. 137.
600 R. Aron, *ibid.*, str. 223.
601 R. Aron, ibid., str. 227.

silu, na stvaralačku moć koja proizvodi posljedicu. A pojam zakona označuje regularnost kojoj se porijeklo traži u djelovanju neke veće moći. Ako se pitamo u kojim granicama postoje historijski zakoni i vrijede li zakoni za cjelokupni razvitak i nastajanje ili samo za izolirane sektore historijske realnosti, mogu se proučavati ova tri momenta: a) socijalni zakoni, b) parcijalni historijski zakoni i c) problemi zakona historijskog totaliteta. Njegovi su zaključci da parcijalni zakoni historije "čine samo jednu posebnu formu fragmentarnog determinizma."[602]

Ne dajući određene odgovore nego samo ukazujući na sve poteškoće u rješavanju ovih problema, Aron govori i o "zakonima tendencije" koji nam pokazuju pravac u kojemu se orijentira izvjesna parcijalna historija. Njegov glavni zaključak je da u historiji "*ne postoji prvi pokretač totalnoga historijskog kretanja.*"[603]

Raspravljajući o historijskom determinizmu i utvrdivši kao i mnogi drugi mislioci da postoje specifičnosti determinacije s obzirom na područje koje se istražuje, i Aron ne niječe te razlike. "Tri pojma: slučajan, individualan, slobodan, označuju metafizički, takoreći metaforički, tri načina ljudskog zbivanja."[604] Historijski determinizam je stran alternativi nužno-slučajno. Mogućnost koja označuje cjelinu historijskog determinizma je u ovome: kako objasniti sam determinizam? Proizvodi li različitost rasa različitost kulture? Ili, čini li milje ljude ili nasljednost koja se izražava u socijalnim miljeima i koji izgleda modeliraju individuume? Je li na kraju vlastita priroda socijalnih fenomena koja objašnjava historiju? Svoju analizu Aron završava mišlju da je "originalnost historijskog determinizma da supstituira neposrednoj inteligibilnosti parcijalne činjenice jednu drugu inteligibilnost, mnogo nesigurniju, u isti mah nadmoćnu individuumima i imanentnu njihovu udruživanju, nepoznatu individualnoj svijesti i možda vezanoj za ljudski duh. Determinizam je zapisan u stvarnom i konstruiran od znanosti, parcijalan, a ipak bez granica označenih unaprijed."[605] "Historijski determinizam je hipotetski objektivan, jer on obuhvaća samo dio stvarnog i ne bi mogao dostići totalni objekt, čak i jednim beskonačnim hodom."[606]

Rješavajući problem strukture historijskog svijeta, pitanje pluraliteta i totaliteta toga svijeta, problem granica historijske objektivnosti te aktualnog historizma koji, po njemu, ne mora završavati u fatalizmu ili skepticizmu, Aron zaključuje da čovjek stvara historiju i da je zato

602 R. Aron, *ibid.*, str. 242.

603 R. Aron, *ibid.*, str. 253.

604 R. Aron, *ibid.*, str. 255.

605 R. Aron, *ibid.*, str. 258.

606 R. Aron, *ibid.*, str. 264.

historijski čovjek. Nekoliko misli pri kraju djela karakterizira njegova razmišljanja o kompleksnoj problematici historije. “Mi smo ponovno našli sukcesivno sva obilježja klasične formule, čovjek je historijsko biće; smrtno biće koje misli svoju smrt, socijalno biće koje želi biti osobno, svjesno biće koje razmišlja o svojoj partikularnosti. Historija je dijalektika u kojoj te kontradikcije postaju stvaralačke, beskonačno u kojem i po kojem on prepoznaje svoju konačnost.”[607]

Cijelo svoje djelo Aron završava sljedećom mišlju: “Ljudska egzistencija je dijalektička, a to znači dramatična, jer ona djeluje u jednom inkoherentnom svijetu, angažira se usprkos trajanju, istražuje jednu istinu koja izmiče, bez druge sigurnosti osim fragmentarnog znanja i formalne refleksije.”[608]

Aronovo djelo, koje se zasniva na najboljim evropskim filozofskim tradicijama, odiše duhom realističke dijalektike, bogato je problemima, razmišljanjima bez pretenzije da uvijek dade “definitivne” odgovore. Možda upravo po toj svojoj otvorenosti, ali i nedecidiranosti, i nije imalo utjecaj koliki je moglo imati.

U ovim mojim prikazima i obradi pojedinih mislilaca uvrstio sam, kako se vidi, i izvjestan broj pokušaja da se riješe filozofskohistorijski problemi s teološkog stajališta. Rekao sam već da ću o tim pokušajima i gledanjima reći i svoje mišljenje, pa mislim da je to nakon ovog poglavlja najprikladnije, iako ćemo se s takvim gledanjima susresti i u posljednjem poglavlju.

Svi oni mislioci kod kojih u shvaćanju historije *dominira* teološko stajalište, tj. teološka misao o postojanju jednoga personalnog božanstva, sa svim njegovim beskonačnim atributima, ne pripadaju filozofiji historije nego teologiji historije.

Kad se jedanput *pretpostavi*, jer o tome znanja nemamo, postojanje takvog sveznajućega i svemoćnog bića, onda su moguće samo beskrajne spekulacije o tome kako njega shvatiti, zašto je stvarao ovakav svijet a ne savršeni i zašto ga je uopće stvarao, koji je njegov cilj bio u stvaranju toga svijeta, pomaže li on čovjeku u rješavanju svojih problema i proturječja, postoji li čovjekova sloboda ako je bog predodredio putanju historije i njezin eshatološki završetak kao vječno blaženstvo ili vječna kazna itd. itd. Sve su to za modernu filozofiju i znanost spekulacije bez ikakve racionalne i empirijske osnove. Zato takva shvaćanja i spekulacije, koje mogu biti beskrajno raznolike, što nam historija teološke misli pokazuje, nisu niti znanost niti filozofija historije. Jednom,

607 R. Aron, *ibid.*, str. 338.

608 R. Aron, *ibid.*, str. 350.

kad je crkvena organizacija bila moćna i vladajuća, nametala je ove pretpostavke i okvire razmišljanja tadašnjoj spekulativnoj misli i nerazvijenoj nauci. Danas to više, barem u evropskom svijetu, ne može, pa cijela tako zamišljena problematika ostaje preokupacija onih koji vjeruju, a ne onih koji istražuju historiju bez ikakvih apriornih stavova i vjerovanja.

Historiju treba istraživati i tumačiti i znanstveno i filozofijski *iz nje same*. Ako se problemi historije i njezine nepoznanice pokušavaju rješavati drugim nepoznanicama, onda to nije razumijevanje ni objašnjenje historije. Historijski realizam, tj. polazište da je historija objektivna realnost, ne nezavisna od čovjeka nego čovjek sam u svome svestranom stvaralaštvu, danas je jedina "pretpostavka" moderne filozofije historije i historijskih znanosti. Unošenje u te analize, razmišljanja i objašnjavanja bilo kakvih transcendencija nije više ni filozofski ni znanstveni posao. Ono što je zasnovano na vjeri, bez obzira na to kakva ona bila, spada u teološke spekulacije, a ne više u znanstvene i racionalno-filozofske preokupacije.

Zato takva "filozofsko"-teološka razmišljanja da se historija ne može tumačiti i objasniti iz nje same, nego da treba "dublje" shvatiti njezino postojanje, pa da zato treba posezati za nečim transcendentnim, mističnim, iracionalnim – nije nikakva "dubina" ili "prednost", nego nemogućnost da se shvati prirodno porijeklo čovjeka, pa tako i historije kao njegova djela. I da se, budući da je historija djelo čovjeka, pokažu i objasne njezini putevi, njezine "zakonitosti", tendencije itd. upravo tim čovjekovim stvaralaštvom, tim čovjekom koji se mukotrpno uzdizao od najprimitivnijih, poluživotinjskih oblika do današnjih često i spektakularnih misaonih, kulturnih i znanstvenih uspona. Nikakva objašnjenja transcendencijama nisu objašnjenja nego samo supstituiranje nepoznatog nepoznatim.

Prema tome, jednako tako kao što je teologija zasebna disciplina koja ima vjeru kao osnovu, a predmet sve ono što je s tom vjerom u odnosu, tako je i filozofija disciplina ljudskog duha koja ima kao predmet istraživanje svijeta i čovjeka na način na koji ga posebne znanosti nemaju. Kao što je slučaj s teologijom i filozofijom, tako je i slučaj s teologijom historije i filozofijom historije.

Ovo mišljenje zastupaju i mnogi teološki mislioci, pa ću navesti samo jedno razložno stajalište. Tako je npr. J. A. Endres u svom uvodu u filozofiju pisao prilično objektivno o tom odnosu. Smatrajući kao teološki mislilac da se čovjekova nastojanja i težnje ne mogu u potpunosti zadovoljiti promjenjivim i prolaznim stvarima uvjetovanoga svijeta, on je zaključio – što je, naravno, samo jedan od mogućih zaključaka – da "određenje čovjeka upućuje na transcendentno i najviše dobro, i time na

onostrani život."[609] To je u osnovi jedinstveni stav svih teoloških mislilaca. A u daljnjoj analizi razlika između teologije i ostalih znanosti, pa i filozofije, on opet izričito upozorava na općeprihvaćenu činjenicu da se one razlikuju u tome što je teologija svojevrstan sistem vjerovanja, te njezini posljednji principi nisu "za um evidentne istine. Ona se svodi na znanje i priopćenje Boga. Ako znanju u stvarnom smislu pripada obuhvatno i evidentno saznanje posljednjih principa, tada teologija nije znanost u strogom smislu riječi, nego upravo sistem vjerovanja. Ovu činjenicu priznaje i Toma Akvinski kada teologiju uspoređuje sa subalternim znanostima, naime s onima koje svoje principe ne utvrđuju i dokazuju same, nego uzimaju od nadređenih znanosti. Drugi reprezentanti visoke skolastike govore bez okolišanja da se teologija u strogom smislu ne može nazvati znanošću."[610]

Ja sam, međutim, uvrstio izvjestan broj mislilaca koji zastupaju u osnovi jednu teologiju historije, ali su u analizi konkretnih filozofsko-historijskih problema više ili manje slobodni od toga svog općeg stajališta. Ako su originalni stvaralački mislioci, mogu i pridonijeti ovoj problematici i igrati važniju ulogu u svom vremenu. To samo znači da teološki nastrojeni mislioci mogu biti i filozofi historije, kao i to da neki filozofi historije mogu imati neke zajedničke principe ili crte s teolozima historije a da nisu teolozi.[611]

Konačno, treba upozoriti na još jednu značajnu činjenicu. Izvjestan broj kršćanski nastrojenih mislilaca, teologa i neteologa (ograničavam se na Evropu), mogu na osnovi kršćanskog humanizma biti mnogo značajniji socijalni filozofi nego što su i filozofi historije. Oni se, naime, u svom humanističkom nastrojenju kritički sukobljavaju s mnogim nehumanim stranama suvremenoga građanskog, kapitalističkog društva, kao i staljinističkog, pa se u toj svojoj kritici često približuju ili slažu s raznovrsnim građansko-liberalnim i socijalističkim kritikama i jednog i drugog društva, koje su zasnovane također na određenim humanističkim principima. I ovo nije rijetka pojava, te je susrećemo u gotovo svim državama svijeta.

I da završim ova razmišljanja koja mogu biti predmetom opsežnih traktata, teologija historije je zasnovana na vjeri, a filozofija historije na čovjekovu razumu i umu da misaono prodre u jednu stvarnost koju

---

609 J. A. Endres, *Einleitung in die Philosophie*. Kemten, München, Koblenz 1920, str. 169.

610 J. A. Endres, *ibid.*, str. 185-186.

611 Među prve spadaju npr. A. Augustin, J. G. Herder, A. Ferguson, R. Flint, E. Troeltsch, F. Sawitzki i dr. A medu druge npr. G. Vico, francuski deisti 18. st. G. W. F. Hegel, F. W. J. Schelling, H. Lotze, L. Ranke, N. Berdjajev, O. Spann i dr.

smatra čovjekovim djelom. Još će dugo vremena ljudi, a to znači i pojedini mislioci, polaziti od vjere i transcendencije pa će i teološkohistorijska misao postojati dok god ne ovlada znanstvena i racionalno filozofska. Dok god ta misao bude obuzeta bitno teološkim predodžbama i principima, pripadat će teologiji, a ne filozofiji historije.

* * *

Time završavam s analizama i prikazima razvoja filozofskohistorijske misli između dva rata. Prvi svjetski rat ostavio je teške ožiljke u ljudskoj psihi. To se moralo očitovati na cjelokupnom području ljudskoga kulturnog stvaralaštva pa tako i na karakter filozofskoga razmišljanja. Zato nije nikakva slučajnost da se dio građanske filozofije usmjeri na probleme čovjeka i njegove egzistencije, smisla bivstvovanja i svrhe svih tih ljudskih preokupacija, borbi, razaranja i sl. Jednako tako nije bio nikakav slučaj da se kod najboljih marksističkih mislilaca otvorila široka problematika ljudske alijenacije, koja je pripomogla da se kritički razumiju ne samo proturječja i nehumanosti građanskog svijeta nego i "socijalističkog", točnije staljinizma.

Jednako tako nije nikakva slučajnost u tadašnjoj polarizaciji svijeta na građanski, buržoaski, kapitalistički i početno socijalistički – koji je mislio da se teorijski zasniva na marksizmu (a imali smo već prilike vidjeti kakav je to bio marksizam, posebno u njegovoj staljinističkoj verziji) – da se nastavio ponajviše (ali ne uvijek) i više ili manje oštar sukob između zastupnika tih filozofskih svjetonazora. To je bilo posebno zaoštreno Staljinovom bespogovornom dominacijom u Rusiji i u Trećoj internacionali, kad se dogmatski suprotstavljalo ta dva shvaćanja svijeta, ne dopuštajući da, osobito u društvenim znanostima i filozofiji, postoji komunikacija i slobodni dijalog koji je jedina osnova njihova napredovanja. A u tom se dijalogu moglo već tada vidjeti da nije sve na jednoj strani crno a na drugoj bijelo, i da nije istina samo na jednoj strani a neistina na drugoj. Putevi znanosti i filozofije su mnogo kompleksniji i suptilniji nego što to mnoge društvene strukture, a posebno totalitarne, misle.

Međutim, čovječanstvo je išlo ususret novoj svjetskoj kataklizmi koja je ostavila još dublje tragične tragove u historiji i ljudskom pamćenju. Tek je prošlo dvadeset godina od Prvoga svjetskog rata kad su Hitlerove armije napadom na Poljsku (1939) započele avanturu koja je u to doba već bila u potpunosti anakrona i barbarska. Njemački, talijanski i drugi fašisti nisu ništa naučili iz moderne historije – a prva pouka je ta da se danas ni velike ni male nacije ne mogu na dulje vrijeme okupirati i

ponižavati. A pogotovo kad im taj okupator donosi sužene slobode i nedemokratski duh. Današnje najrazvijenije nacije svijeta, bez obzira na njihove unutarnje nedostatke i proturječja, dovoljno su jake da bilo kakav napad na najviša postignuća moderne historije osujete za relativno kratko vrijeme. Nacionalisti, u svom emfatičnome borbenom zanosu, zbog svoje političke, socijalne i filozofske ograničenosti, nisu ni nastojali shvatiti historiju i veoma gorka iskustva, jer su uvijek, ne samo tada nego i sve do danas, držali da historija počinje od njih samih. A to je dovoljan razlog da se doživi historijski debakl!

Osim toga, svaki nacionalizam je veoma blizak i neki put identičan i s rasizmom. Radikalni nacionalizam (govorim o suvremenoj Evropi) uvijek počiva na precjenjivanju svoje nacije i podcjenjivanju, pa čak i mržnji, prema drugim nacijama. To je bio eklatantan slučaj prezirnog odnosa Mussolinijeva fašizma prema afričkim, ali i nekim evropskim narodima, kao i Hitlerova nacizma (fašizma) prema slavenskim, a donekle i prema ostalim negermanskim narodima.

Ako postoje neki posebni politički interesi, ta se mržnja lako prenese i na određen rase, što nužno završava rasnim genocidom, kao onaj prvi etničkim genocidom. Najbrutalniji je bio slučaj nacističkoga genocida nad Židovima, što i čini najtamnije i najnehumanije razdoblje moderne historije. Zato je fašizam, u različitim svojim oblicima, bio i ostao najreakcionarniji društveni i politički sistem našeg stoljeća. Prava moderna apokalipsa.

Pojava fašizma u raznim zemljama Europe nije bila, naravno, nikakav slučaj. Građansko društvo je doživljavalo najveću krizu u svojoj historiji. Prvi svjetski rat, sa svim svojim tragedijama, ožiljcima i traumama, bio je djelo građanskog svijeta. Socijalističke snage, koje su u principu bile antiratno nastrojene i orijentirane, iskorištavale su takve situacije da bi nadvladale buržoaski militarizam. Prvi prodor, a radilo se, dakako, i o mnogim drugim problemima, iako veoma nesretni jer je riječ o nerazvijenoj zemlji koja nije prošla dulju fazu građanskog liberalizma i demokracije, zbio se u Rusiji 1917. godine. On je izazvao velike i često radikalne posljedice i u građanskom i u nerazvijenom kolonijalnom svijetu. Započinje "buđenje" kolonijalnih naroda koji su bili potaknuti u osnovi plebejskom ruskom revolucijom, a i Wilsonovim mirotvornim porukama u kojima se govorilo i o pravu naroda na samoodređenje. Najznačajniji svjetski događaj u toj antikolonijalnoj i još uvijek u izvjesnoj mjeri antifeudalnoj borbi bila je kineska revolucija, započeta sa Sun-Jat-Senom na čelu, te nastavljena s Mao-Ce-Tungom u socijalističkom smjeru, iako bez nekih bitnih pretpostavaka za razvijeniji socijalizam. Drugo po značenju za preoblikovanje svijeta bilo je dizanje milijunskih masa u Indiji na čelu s Mahatmom Gandhijem, koje je na kraju srušilo

glavni dragulj engleskog imperija, takoreći bez ispaljena metka. Ova antikolonijalna borba nije, naravno, mogla stati i ograničiti se samo na nekoliko naroda i nacija. Drugim svjetskim ratom taj je proces ubrzan i za nekoliko desetljeća uglavnom i završen.

Kriza građanskoga svijeta očitovala se također u velikoj krizi krajem dvadesetih godina koja je uzdrmala njegov dotadašnji liberalno-demokratski sustav. Kao odgovor na takav socijalni i ekonomski debakl bilo je jačanje socijalističkih i komunističkih pokreta na ljevici i fašističkih na desnici. Ideje totalitarizma nasuprot liberalnom parlamentarizmu i anarhiji tržišta, koje su i dovele svijet u navedene krize, sve više jačaju. U sedam evropskih zemalja pobjeđuje totalitarni i nedemokratski fašizam, a "prvu zemlju socijalizam" Staljinova politika dovodi do veoma sličnih konzekvencija. Bio je to svakako tragičan događaj za socijalističke evropske snage koje su u svom programu imale daljnje oslobađanje čovjeka i humaniziranje svijeta, da se prvi proplamsaj socijalizma završio u brutalnoj diktaturi partijske i državne birokracije.

Niti fašizam niti staljinizam nisu bili pravi odgovori na krizu građanskoga svijeta. Bez obzira na to koliko su navedeni procesi djelovali na razvijeni građanski svijet da još više razvije svoje demokratske ustanove i unese u svoj sistem neke poluge koje će onemogućavati takve socijalne katastrofe – a navedeni procesi su na to u svakom pogledu djelovali – građanski svijet je došao do spoznaje da država više ne može ostajati po strani od najvažnijih zbivanja u ekonomskoj sferi društva. Liberalna deviza "laissez faire", iako je već u Prvome svjetskom ratu bila načeta, samo deset godina poslije postaje u potpunosti neprikladna za normalniji razvoj tih zemalja. Počelo se uviđati da se država mora umiješati u te procese, pa je era državnog kapitalizma bila početak novoga razdoblja. Dok je država u totalitarističkim sistemima, kao instrument vladajuće partije, imala u svim sferama društva odlučujuću ulogu, trebalo je uvesti državu u te procese a da se izbjegne pogubni totalitarizam.

Bio je to veliki šok za građansku liberalnu svijest. Ne trebamo ovdje, jer nam to nije zadatak, ispitivati sve uzroke socijalno-političkih promjena koje su nastajale u građanskom svijetu. Važno je samo ustvrditi da je liberalni i monopolni kapitalizam doživljavao takve potrese da ih sam nije mogao riješiti. Devastirajući i politički opasan karakter velike krize potkraj dvadesetih godina, teškoće u proširenoj reprodukciji mnogih grana proizvodnje prisilile su kapitalistički svijet na takve unutrašnje promjene koje su u početku izazvale čak i paniku u njegovim redovima. Ona se posebno očitovala kad je Keynes u takvim okolnostima objavio tridesetih godina svoje djelo o općoj teoriji zaposlenosti,

kamatama i novcu u kojem je jasno pokazao da je državna intervencija u privredne tokove nužna. On je odmah, kao i neki drugi, bio napadnut da zastupa socijalizam. Međutim, Keynes, Schumpeter i još neki građanski teoretičari čak su i naglašavali da te mjere, osobito nacionalizacija pojedinih sektora proizvodnje koja u tom razdoblju već započinje – vode državnom socijalizmu. Ovo pitanje postaje presudno pogotovo nakon Drugoga svjetskog rata, o čemu ću još imati prilike govoriti. Zasad recimo samo to da su ovi procesi, kao i još neki drugi (npr. problem socijalne države), pomalo izlazili iz okvira klasičnog kapitalizma, kao što je državni socijalizam u tzv. socijalističkim zemljama još imao jake dodirne točke s državnim kapitalizmom.

Uzdrmanost i previranja u građanskom svijetu, ratovi i krize, morali su imati, kako smo vidjeli, jak utjecaj na svijest i psihu glavnih protagonista građanske filozofije. Pojava egzistencijalizma i sličnih teorija bila je samo signum stanja svijesti najboljih pripadnika toga svijeta. Nasuprot tome, socijalistički orijentirani teoretičari smatrali su da su svi ti procesi bili dokaz ispravnosti marksističke analize proturječja kapitalizma i nužnosti njegova prevladavanja. To je dalo impulse razvoju marksističke misli u zemljama u kojima je postojala sloboda misli, pa se u tom razdoblju javljaju i najvažniji marksistički mislioci dvadesetoga stoljeća, kao što su bili E. Bloch, G. Lukács, značajna Frankfurtska škola na čelu s M. Horkheimerom, H. Lefebvre, i dr. Taj proces jačanja marksističke misli bit će nastavljen i nakon Drugoga svjetskog rata, posebno na području filozofije historije i socijalne filozofije koje su najuže povezane s problemima čovjeka i historije.

Pozitivni procesi i u građanskoj naprednoj filozofiji i misli, kao i u marksističkoj, bili su grubo prekinuti s dolaskom nacista na vlast u Njemačkoj, kao nešto prije staljinista u Sovjetskom Savezu. Mnogi intelektualci oba usmjerenja bili su uhapšeni i odvedeni u logore gdje su neki i ubijeni, drugi su bili protjerani, a treći otišli u egzil ne mogavši podnijeti to novovjekovno barbarstvo i intelektualno-kulturnu bijedu. To se isto dogodilo i s mnogima u drugim zemljama koje je Hitlerov fašizam bio okupirao.

Taj proces novoga svjetskog ludila i masakra doživljava kulminaciju objavom rata Poljskoj 1939. godine nakon "mirnog" zauzeća Austrije i Čehoslovačke. Time je započeo novi i još grozniji "dance macabre" koji je imao duboke posljedice na evropske i svjetske odnose, kao i na svijest širokih masa, a posebno na filozofske, znanstvene i kulturne pregaoce. Već je toliko dobrih analiza i konstatacija učinjeno u vezi s fašizmom, da ga na ovom mjestu ne moram posebno analizirati i osvjetljavati. Ali bih, uz toliko dobrih i ispravnih konstatacija, citirao ipak jednog filozofa koji je također neposredno osjetio tu reakcionarnu batinu novije histo-

rije. U svom djelu o filozofiji historije i problemu vrijednosti A. Stern je ukratko i uspješno sažeo bit fašističke ideologije i njezine poglede na probleme suvremene historije. "Nakon poraza Njemačke u Prvom svjetskom ratu", pisao je Stern, "nastao je novi kolektivni projekt, koji je nevjerojatnom brzinom pridobio oduševljene pristalice milijuna Nijemaca: projekt, osloboditi se od zapadne kulture (Ernst Jünger bio je svakako prvi koji je javno postavio taj zahtjev) i staviti novu, krajnje mehaniziranu vojnu silu u službu totalnoga rata za osvajanje svijeta. To osvajanje, koje je njemačkom narodu trebalo stvoriti 'prostor', imalo je dalekosežni cilj, da se čovječanstvo 'pomladi' kroz ideje rasne čistoće i novoga poretka rasnih vladara i rase robova.

Taj novi *kolektivni projekt* uspostavio je *novi kodeks vrednota* koji je – posebno nakon 1933. – bio nevjerojatno brzo prihvaćen od pretežne većine Nijemaca. Taj novi vrijednosni kodeks, čije je uvođenje bilo označeno riječju 'Gleichschaltung' i koji je njemačkim narodom dvanaest godina potpuno ovladao, proklamirao je pozitivnu vrijednost sile i negativnu prava; pozitivnu vrijednost instinkta i negativnu intelekta; pozitivnu vrijednost poretka gospodara i robova i negativnu vrijednost ideje jednakosti svih ljudi i dostojanstva individuuma; pozitivnu vrijednost autokratske despocije i slijepe poslušnosti i negativnu vrijednost demokracije i samoodređenja naroda."[612]

Teško je do kraja objasniti kako se jedan dio njemačkih intelektualaca mogao angažirati na toj historijskoj nazadnoj i nehumanoj trasi. Izgleda da su, posebno i zbogi ponižavajućeg položaja Njemačke nakon debakla u Prvom svjetskom ratu, državnotvorne tradicije i stoljetni militaristički duh još uvijek ovladavali sviješću velikog dijela Nijemaca svih slojeva.

Tek je dakle prošlo dvadeset godina od Prvoga svjetskog rata, što je velika boljka dotadašnjega građanskog društva koje nije uspjelo ostvariti velike ideale zapisane na trobojnici Francuske revolucije, a svijet je bio uvučen u nove grozote i pustošenja.

612 Alfred Stern, *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, München/Basel 1967, str. 268.

KAZALO IMENA

H

I

Predrag Vranicki
FILOZOFIJA HISTORIJE
Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata

Nakladnik
Golden marketing
Zagreb, Šenoina 28

Za nakladnika
Ana Maletić

Izvršni urednik
Ilija Ranić

Lektorica
Alka Zdjelar-Paunović

Tehnički urednik i korektor
Mirko Banjeglav

Korice
Studio Golden

Tisak i uvez
Tiskara Znanje, Zagreb

CIP – Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna knjižnica, Zagreb

UDK 1:930
930.1

VRANICKI, Predrag
Filozofija historije / Predrag Vranicki. - Zagreb : Golden marketing, 2001.

ISBN 953-212-035-1 (cjelina)

Knj. 2: Od kraja devetnaestoga stoljeća do Drugoga svjetskog rata. – 2002
Kazalo
ISBN 953-212-037-8

I. Filozofija povijesti – Povijesni pregled

420318124


ISBN 953-212-037-8
9 789532 120370